

**MARTIN PUDER**

Adorno  
Horkheimer  
Benjamin



[www.autonomie-und-chaos.berlin](http://www.autonomie-und-chaos.berlin)

Diese Arbeiten aus den Jahren 1971 bis 1989 wurden für die Wiederveröffentlichung erstmals zusammengestellt.

ADORNO ALS SPRACHPHILOSOPH wurde in der 2. Auflage hinzugefügt.

DIE ERFAHRUNG DES AURATISCHEN, NICHTIDENTITÄT sowie die Vorlesung WIRKUNG UND ERFOLG DER KRITISCHEN THEORIE kamen in der 3. Auflage (Neuausgabe) dazu.

Weitere Hinweise finden sich bei den Texten sowie im Nachwort des Herausgebers.

### 3. Auflage (Neuausgabe) 2017

© für diese Ausgabe  
Verlag Autonomie und Chaos Berlin 2017

**ISBN 978-3-945980-11-8**

© der Texte Martin Puders liegt beim Autor bzw. dessen Erben  
© Farbphotografien: Petra Bern  
© Fotos Port Bou 1972: Mondrian v. Lüttichau  
© Walter Benjamin, Paßfoto ca. 1928:  
Quelle Akademie der Künste Berlin, wikiartis (gemeinfrei)  
© Foto Martin Puder: Aus seinem Buch  
KANT – STRINGENZ UND AUSDRUCK (Freiburg 1974)  
© Paul Klee: Angelus Novus (gemeinfrei: Wikipedia)  
© Foto Adorno, Quelle: ARD-Fotogalerie  
© Foto Max Horkheimer: Internet

Diese online-Veröffentlichung kann  
zum privaten Bedarf heruntergeladen werden.

# Inhalt

## Teil I

Adornos Philosophie und die gegenwärtige Erfahrung	5
Die Frankfurter Schule und die Neue Linke	26
Zur Ästhetischen Theorie Adornos	39
Ein Weiser in unserer Zeit – Max Horkheimer	60
Zur Aktualität Walter Benjamins?	65
Erkenntnis und Interesse	75
Bericht von der Frankfurter Adorno-Konferenz 1983	83
Adorno als Sprachphilosoph	91
Die Erfahrung des Auratischen – Walter Benjamin	110
Nichtidentität	116

## Teil II

Wirkung und Erfolg der Kritischen Theorie (Vorlesung)	146
<u>Nachwort Mondrian v. Lüttichau</u>	
Wo ist die Flaschenpost?	428
<u>Literaturhinweise</u>	450
<u>Anhang: Faksimiles</u>	456



## Adornos Philosophie und die gegenwärtige Erfahrung<sup>1</sup>

1976

Wenn man über Theodor W. Adorno spricht, bedeutet der Hinweis auf die Biographie nicht nur eine Pflichtübung, die den Wunsch nach wenigstens etwas Allgemeinverständlichem in philosophischen Referaten befriedigen soll. Der Lebenshintergrund ist bei Adorno so unlöslich mit der Theorie verbunden, daß ihre Darstellung immer zugleich die Reflexion dieses Zusammenhangs enthalten muß. Es geht dabei nicht darum, bestimmte Theoreme aus markanten biographischen Episoden genetisch zu erklären – so wie man bei Kierkegaard die Geschichte seiner Verlobung als Verständnishilfe kennen sollte oder bei Platon das Verhältnis zu dem syrakusanischen Despoten Dionys. Das Spezifische ist vielmehr, daß Adorno mit Nachdruck einen Typus von Theorie vertreten hat, dessen Programm Hegel einmal pointiert in dem Satz aussprach: die Philosophie sei "ihre Zeit in Gedanken erfaßt".<sup>2</sup> Diese Art der Theorie zielt darauf, eine Erfahrung ihrer Zeit zu konzentrieren, die über den Realitätsbezug der Einzelwissenschaften hinausreicht. Es soll gesagt und begrifflich durchdrungen werden, was wesentlich die gegenwärtige Erfahrung des Bewußtseins ausmacht, lax gesprochen "was los ist", wobei sich der subjektive Lebenseindruck und das objektiv nachprüfbare Argumentieren wechselseitig aufwiegen. Um auf Hegels Formel zurückzukommen: die

---

<sup>1</sup> *Neue Deutsche Hefte (NDH) 149 (1976, S. 3-21). [Kursive Fußnoten vom Herausgeber M.v.L.]*

<sup>2</sup> Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hrsg. v. J. Hoffmeister. 4. Aufl. Berlin (Ost) 1956, S. 16.

Wendungen "ihre Zeit" und "in Gedanken erfaßt" sind gleich stark zu betonen. Zweifellos ist es im Hinblick auf derart strukturierte Theorien die entscheidende Frage, ob sie auch noch nach "ihrer Zeit" wahr bleiben; oder, um es schärfer zu sagen, ob ihnen überhaupt Wahrheit im strengen Sinn zukommt. Um jedoch diese Frage zu beantworten, muß zunächst versucht werden, die Erfahrung, die sich in der Theorie und deren einzelnen Elementen formte, zu verdeutlichen. Dabei kann hervortreten, daß jene Erfahrung zwar benennbar bleibt, aber von den Späterlebenden nicht mehr nachzuvollziehen ist. Am klarsten läßt sich diese Blockierung durch den Hinweis auf Hegel selbst zeigen. Seine Philosophie ist von dem Eindruck der Geistesmacht in der französischen Revolution geprägt; von der Anschauung, daß das französische Königtum, die damals mächtigste Institution überhaupt, durch die intellektuelle Energie der Aufklärung im Kern geschwächt und schließlich vernichtungsreif wurde. Diese Erfahrung von der Kraft des Geistes, alles zu durchdringen, trägt den Hegelschen Idealismus – eine Erfahrung, die in den folgenden Generationen fremd werden mußte, als der Geist keine Macht mehr, als er nicht einmal mehr einen Faktor, sondern bestenfalls ein Problem bildete.<sup>3</sup> – Auf den ersten Blick scheint die Vermutung abwegig, daß auch bei Adorno eine derartige Schranke der Rezeption vorliegt; daß sich sein Denken auf Erfahrungen bezieht, die kaum noch wahrnehmbar sind. Denn Adorno ist ja den Lebensdaten nach ein zeitgenössischer Philosoph, und seine Wirkung ist überall gegenwärtig; wenn auch am wenigsten bei den Philosophen selbst, so doch desto stärker in Wissenschaften wie der Pädagogik oder der Germanistik. Obwohl also Adornos Wirkung noch vielfach gegenwärtig ist, führt die genaue Befassung mit seinen Texten immer wieder auf Schwierigkeiten, die nicht aus der Kompliziertheit des Wortlauts entstehen, sondern daraus, daß der Erfahrungsgehalt den aktuellen Nachvollzug ausschließt.

---

<sup>3</sup> Vgl. dazu: Karl Löwith: Philosophische Weltgeschichte? In: Aufsätze und Vorträge 1930-1970. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1971, S. 229-256.

Wie das gemeint ist, kann man besonders an dem Begriff klar machen<sup>4</sup>, der als Adornos Hauptinteresse gilt: Gesellschaft. War es der von Adorno seit Mitte der zwanziger Jahre verfolgte Ansatz, die traditionellen philosophischen Probleme in ihrer Verwicklung mit dem gesamtgesellschaftlichen Prozeß darzustellen, so muß es heute scheinen, als ob dieser Ansatz allgemein geworden wäre. Alle reden von der Gesellschaft, und selbst bei den Theologen verlautet es: "Am Anfang war die Gesellschaft, und dann schuf Gott die Welt."<sup>5</sup> Indessen hatte Adornos Begriff einen Akzent, der in dieser Ausbreitung vergessen wurde, wenn nicht sogar das von ihm Gesagte sich umkehrte. Für dessen Verständnis ist die Bemerkung nötig, daß der Terminus Gesellschaft zwei direkt entgegengesetzte Konzepte decken kann.

Das eine dieser Konzepte beruht auf dem Glauben, die Gesellschaft sei an sich ein gutes Ganzes. Nur einige böse, ausbeuterische oder parasitäre Gruppen seien schuld daran, daß sich dieses Gute nicht entfalten könne.

Diesem Glauben genau entgegen steht die Konzeption, die auf der Erfahrung der Gesellschaft als "negativer Totalität" basiert. Hier geht es nicht um die Schädlichkeit einzelner Gruppen oder Institutionen, sondern um die Gewalt, die Gesellschaft schlechthin ausübt: Gesellschaft ist, wie es der französische Soziologe Emile Durkheim sagte, "das, was weh tut", umgreifender Zwang, *contrainte*. Es war das traurige Privileg der jüdischen Erfahrung, den Blick für diesen Aspekt zu schärfen, Gesellschaft als Bedrohung durchgehend zu verspüren; was selbstverständlich nicht heißt, daß das düstere Bild von Gesellschaft gruppenspezifisch zu fixieren wäre. Auch nichtjüdische Denker, die sich in die Rolle von Außenstehenden gedrängt sahen, haben ihm Ausdruck gegeben. Adornos Freund Max Horkheimer etwa hat immer wieder Nietzsche als denjenigen

---

<sup>4</sup> Unter Verzicht auf eine direkte Auseinandersetzung, die sich leicht in Nebenfragen, Rechthabereien und Zuspitzungen verwirren könnte, bezieht sich die folgende Untersuchung kritisch auf zwei Publikationen der letzten Zeit über Adorno: Friedemann Grenz: Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme. Frankfurt a.M. 1974. Und: Hans-Dietrich Sander: Marxistische Ideologie und allgemeine Kunsttheorie. 2., erw. Aufl. Basel - Tübingen 1975.

<sup>5</sup> Bezug konnte nicht herausgefunden werden.

hervorgehoben, der sich der optimistischen Vorstellung von der sozialen Natur des Menschen widersetzt: "Die sogenannte soziale Natur (des Menschen – M.P.), das Sich-Einfügen in eine gegebene Ordnung, mag es auch pragmatisch, moralisch oder religiös begründet werden, geht wesentlich auf die Erinnerung an Zwangsakte zurück, wodurch die Menschen 'soziabel' gemacht, zivilisiert worden sind und die ihnen auch heute noch drohen, wenn sie allzu vergeßlich werden sollten. Besonders Nietzsche hat diese Verhältnisse durchschaut. Daß man der Absicht, dem Versprechen der Menschen, die Regeln des Zusammenlebens zu beachten, auch nur notdürftig trauen darf, hat nach ihm eine furchtbare Geschichte. 'Man brennt etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur, was nicht aufhört, *weh zu tun*, bleibt im Gedächtnis' (...)"<sup>6</sup> Aber entfaltet worden ist das Konzept, daß Gesellschaft das ist, "was weh tut", natürlich besonders vor dem Hintergrund des jüdischen Erlebens. An Durkheim und seinem Kreis ließe sich das wohl zeigen. – Adorno selbst hat zwar früh seinen jüdischen Familiennamen Wiesengrund abgelegt – vielleicht aus dem Motiv, das sein Lehrer Walter Benjamin 1932 in einer fiktiven Autobiographie nennt, in der er sich ausmalt, seine Eltern hätten ihn Agesilaus Santander genannt: "Als ich geboren wurde, kam meinen Eltern der Gedanke, ich könnte vielleicht Schriftsteller werden. Dann sei es gut, wenn nicht gleich jeder merke, daß ich Jude sei: darum gaben sie mir außer dem Rufnamen noch zwei sehr ungewöhnliche"<sup>7</sup> –, seine Tradition jedoch nicht bestritten, wie die wiederholte Berufung auf Durkheim bei der Exposition des Gesellschaftsbegriffs deutlich macht: "Er (Durkheim – M.P.) hat es sich nicht ausreden lassen, daß Gesellschaft auf jeden Einzelnen primär als Nichtidentisches, als 'Zwang' stößt. Insofern hebt die Reflexion auf Gesellschaft dort an, wo Verstehbarkeit endet."<sup>8</sup> Oder: "Durkheims Begriff der sozialen Tatsache und ihres dinghaften Charakters geht auf seine eigene Erfahrung von der Gesellschaft zurück (...). Soziale Tatsache

---

<sup>6</sup> Max Horkheimer: TRADITIONELLE UND KRITISCHE THEORIE. Vier Aufsätze. Frankfurt a.M. 1970, S. 170.

<sup>7</sup> Zitiert nach Gershom Scholem: Walter Benjamin und sein Engel. In: Zur Aktualität Walter Benjamins. Hrsg. v. S. Unseld, Frankfurt a.M. 1972, S. 94.

<sup>8</sup> Theodor W. Adorno: GESAMMELTE SCHRIFTEN 8. Hrsg. v. R. Tiedemann. Frankfurt a.M. 1972, S. 12.



ist ihm gerade das, was vom Individuum schlechterdings nicht absorbiert werden kann, inkommensurabel und undurchdringlich. Seine gesellschaftliche Erfahrung bildet sich nach dem Modell dessen, was weh tut.<sup>9</sup> Und in einer Vorlesung aus den letzten Lebensjahren Adornos heißt es: "Es sind das die Phänomene, die darauf deuten, was Durkheim hervorgehoben hat, als er das Wesen des Sozialen, des Gesellschaftlichen als ein bestimmtes Moment von Undurchdringlichkeit bezeichnet hat. Das heißt also, daß man Gesellschaft – ich möchte sagen – auf der Haut zu spüren bekommt, wenn man auf irgendwelche kollektiven Verhaltensweisen stößt, die das Moment der Unaussprechbarkeit haben und vor allem das, daß sie unvergleichlich viel stärker sind, als die einzelnen Individuen es sind, die diese Verhaltensweisen an den Tag legen, so daß man geradezu und mit einer leichten Übertreibung sagen kann, daß im Sinn von Durckheim Gesellschaft überall da fühlbar wird, wo es weh tut (...). Es ist vielleicht ein Fehler von mir gewesen, daß ich überhaupt in der gesamten Diskussion über den Begriff der Gesellschaft (...) diese Schicht, an der man erfahren kann, was Gesellschaft ist, nicht hinlänglich hervorgehoben habe."<sup>10</sup>

Das bekundet, wie sehr Adornos Denken mit dem Konzept von Gesellschaft zusammenhängt, das als zweites genannt wurde. Die heute übliche Redeweise aber folgt aus jenem ersten Blick: Gesellschaft als im Grunde gutes Ganzes, das nur von einigen bösen Gruppen oder Monopolen verunstaltet wird; Gesellschaft als potentielle Volksgemeinschaft, der jeder einzelne zu dienen und von der er sich lenken zu lassen hat. Die Dimension sozialen Grauens, die Grunderfahrung des Adornoschen Bewußtseins, ist in Ländern wie der Bundesrepublik Deutschland verdrängt. Haben hier prinzipiell wohlwollende Regierungen und Verwaltungen alles getan, um so wenig wie möglich weh zu tun, so hat das völlig irrealen Vorstellungen von den gesellschaftlichen

---

<sup>9</sup> ebd. S. 248 u. 250.

<sup>10</sup> Theodor W. Adorno: VORLESUNG ZUR EINLEITUNG IN DIE SOZIOLOGIE. Frankfurt a.M. 1973, S. 38f. (nichtautorisierte Ausgabe: Junius-Drucke; erschien 1993 in den Nachgelassenen Schriften Abt. IV, Bd. 15)

Verhältnissen hervorgerufen; irrealer Vorstellungen, die freilich, wo sie zur Wirkung gelangen, sehr schnell wieder das von Adorno gemeinte Grauen leibhaftig spürbar machen. Aus ihm sind die schrillklingenden Bestimmungen des spezifisch Gesellschaftlichen zu verstehen, wie: die Gesellschaft ist "universaler Block, um die Menschen und in ihnen"<sup>11</sup>, sie ist "jenes Füranderesein der einzelnen Menschen, das sie unveröhnt, und jeden unidentisch mit sich selbst, unter der *contrainte sociale* aneinanderkettet"<sup>12</sup>. Oder als Variante: Gesellschaft besteht "im Übergewicht von Verhältnissen über die Menschen, deren entmächtigte Produkte diese nachgerade sind"<sup>13</sup>. – Endpunkt von Adornos Denken ist die Intention, "daß der Bann der Gesellschaft einmal doch sich löse"<sup>14</sup>; eine Intention, die Durkheim für illusorisch gehalten hätte, die für Adorno aber denkbar ist, weil es nach seiner Sicht eine Sphäre gibt, in der sich diese Befreiung exemplarisch vollzieht: die Kunst. Die Gesellschaftstheorie verweist auf die "Ästhetische Theorie" und umgekehrt, wobei die Differenz des Adornoschen Interesses von den neuerdings verbreiteten wiederum eklatant wird. Wenn Adorno Kunstwerke gesellschaftlich interpretiert hat, so nicht, um ihre soziale Relevanz, ihren Beitrag zu politischen Kräften usw. zu unterstreichen, sondern um darzustellen, wie sie sich aus der Verstrickung des gesellschaftlichen Zwangszusammenhanges rätselhaft zu entwinden vermögen.

Argumentativ hat Adorno sein Konzept von Gesellschaft, das nach dem bisher Dargelegten vielleicht bloß wie eine umschriebene Emotion erscheint, durch Reflexionen über das soziale Grundverhältnis, den TAUSCH, ausgeführt. Ihnen zufolge zeitigt das an sich harmlos anmutende TAUSCHPRINZIP eine Reihe von fatalen Wirkungen. Soll nach der Idee oder der Norm des Tausches Gleichwertiges den Besitzer wechseln, so provoziert es doch in jedem Tauschenden – unabhängig von aller Psychologie und Erziehung – regelmäßig das Streben, den anderen zu

---

<sup>11</sup> T. W. Adorno: GESAMMELTE SCHRIFTEN 8, a.a.O., S. 19.

<sup>12</sup> ebd. S. 13.

<sup>13</sup> ebd. S. 9.

<sup>14</sup> ebd. S. 19.

überevorteilen; mehr zu nehmen als zu geben, dieses Mehr aber ideologisch zu kaschieren. Insofern ist die gesellschaftliche Grundtatsache des Tausches in sich widersprüchlich, als Urbild der Gerechtigkeit zugleich direkter Anlaß der Ungerechtigkeit. Adorno argumentiert also schärfer als Marx, dem es ja im wesentlichen nur um den ungerechten Tausch zwischen dem Proletarier und dem Kapitalisten beim Verkauf der Ware Arbeitskraft ging, nicht aber um die Problematik des Tausches an sich. Eine weitere negative Implikation des Tauschprinzips bildet für Adorno die unendliche Abstraktionstätigkeit, die es dem Denken auferlegt. Indem alle Gegenstände und Menschen auf ihre Austauschbarkeit hin abstrahiert werden, kann sich wirkliche Konkretion nicht entwickeln. Schließlich ist es, nach der Adornoschen Erwägung, die Dominanz des Tauschgedankens, die zur dauernden Wiederkehr des Gleichen, zur Absurdität der Versuche führt, die Gesellschaft quantitativ zu verändern. Indem die Revolutionäre Rache nehmen an den früher Herrschenden, indem sie also den "verruichten Tausch der Vergeltung"<sup>15</sup> ausüben, bleibt immer alles beim alten.

Obwohl derartige Erwägungen auf nachvollziehbare Weise argumentieren, ist nicht zu leugnen, daß ihre Evidenz letztlich an die erwähnte Erfahrung gebunden ist. Das drängt zu der Bemerkung, wie fremd es heute wirkt, wenn ein Theoretiker durchgängig den methodologischen Rahmen überschreitet und an Persönliches appelliert. Auch dieses Verfahren ist jedoch von Adorno als Reflex auf eine bestimmte Situation entwickelt worden, und es scheint notwendig, an sie zu erinnern, bevor man es verwirft.

Diese Situation war das eigentümliche Versagen der sozialwissenschaftlichen Theorie in den zwanziger Jahren, als eine einschneidende und womöglich prognostische Analyse der Tendenzen unterblieb, die von den traditionellen Herrschaftsformen zum Nationalsozialismus führten. Ohne Übertreibung ist von einem eklatanten

---

<sup>15</sup> Th. W. Adorno: NEGATIVE DIALEKTIK. Frankfurt a.M. 1966, S. 202. (GS 6, S. 294)

Abgleiten der Theorie an der Realität in jener Zeit zu sprechen. Sowohl den empirisch orientierten Sozialwissenschaftlern als auch den avancierten marxistischen Theoretikern wie Lukács oder Korsch kann dieser Vorwurf nicht erspart werden. – Durch einen Vergleich mit anderen geschichtlichen Situationen, in denen die Theorie sehr früh eine sich erst vage abzeichnende Realität erkannte und in ihrer Bedeutung eingreifend analysierte, läßt sich die Kritik erhärten. Im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts etwa reflektierte Kant die "mathematische Naturwissenschaft" in ihrer alles prägenden Bedeutung, noch bevor sie sich als herrschende Lebensmacht in der Realität durchgesetzt hatte. Und womöglich noch weniger befangen durch traditionelle Begriffsschemen hatte Marx das Proletariat in den Blick gerückt, als dessen Kampf eben erst begann, und dem Verständnis dieses Kampfes wesentliche Begriffe geliefert. Dagegen hat die Theorie in den zwanziger Jahren die neu heraufkommende Realität so schlecht wie gar nicht gesehen, geschweige denn vorweg angemessen analysiert. Natürlich hätte eine solche Analyse den Gang der Dinge und den Sieg des Nationalsozialismus kaum behindert, aber zumindest hätten die am politischen Kampf Beteiligten besser auf das Kommende vorbereitet werden können, als sie es 1933 waren. In Städten wie Berlin, in denen es eine tiefsitzende, durch Befragen aktivierbare Erinnerung an die Lage der Arbeiterbewegung in jener Zeit gibt, kann man, wenn man sich die Mühe macht, durch systematische Gespräche recht genau feststellen, wie jenes Versagen der Intellektuellen und der Theorie das Vertrauen der Arbeiter auf die Intellektuellen und die Theorie erschütterte, und zweifellos wirkt das damals erzeugte Mißtrauen latent und kollektiv auch bei vielen jüngeren Arbeitern in Deutschland weiter.

Adorno und Horkheimer hatten zwar an dem 1924 in Frankfurt gegründeten INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG neuartige sozialphilosophische Untersuchungen in die Wege geleitet und auch vorbildliche empirische Arbeiten gefördert. Aber all das blieb ebenfalls, wie sie nach 1933

erkennen mußten, hinter dem, was gefordert war, zurück. Dieses Zurückbleiben war bei Horkheimer und Adorno nicht dadurch verursacht, daß sie verkannt hätten, was kam. Der Grund war, daß sie von den wissenschaftlichen Normen der Methode und der Beweisbarkeit zu beeindruckt waren, als daß sie es gewagt hätten, ihre Innervationen und gesellschaftlichen Ahnungen als Erkenntnisse zu publizieren.

Adorno hat aus diesem Versagen die Konsequenz gezogen, Innervation, das heißt die subjektive Nervenregung des Theoretikers, und gültige Erkenntnis nicht mehr zu trennen. In Adornos Hauptwerk aus der Emigrationszeit, der Fragmentensammlung *MINIMA MORALIA*, heißt es: "Erkannt wird vielmehr in einem Geflecht von Vorurteilen, Anschauungen, Innervationen, Selbstkorrekturen, Voraussetzungen und Übertreibungen, kurz in der dichten, fundierten aber keineswegs an allen Stellen transparenten Erfahrung. Von ihr gibt die Cartesianische Regel, man solle sich nur den Gegenständen zuwenden, 'zu deren klarer und unzweifelhafter Erkenntnis unser Geist auszureichen scheine', samt aller Ordnung und Disposition, worauf die sich bezieht, einen (...) falschen Begriff (...)"<sup>16</sup>. Was Adorno hier mit dem Namen von Descartes bezeichnet und ablehnt – nämlich eine wissenschaftliche Disziplin, die die unreglementierte Erfahrung des einzelnen als Erkenntnismöglichkeit ausschließt, hat er später unter dem Stichwort "Positivismus" angegriffen. In dem sogenannten POSITIVISMUSSTREIT der Jahre 1962 bis 1969 wollte Adorno allen Beteiligten das Bedenken bewußt machen, daß die Geistes- und Sozialwissenschaften an ihren Gegenständen das Wesentliche verkennen, wenn sie die in den Naturwissenschaften entwickelten methodologischen Normen übernehmen. Eines der zentralen Argumente Adornos in diesem Streit lautete: "Gesellschaftliche Erkenntnis, die nicht mit dem physiognomischen Blick anhebt, verarmt unerträglich"<sup>17</sup>. Worte, die sich am besten anhand des geschilderten Versagens der Theorie in den zwanziger Jahren

---

<sup>16</sup> Theodor W. Adorno: *MINIMA MORALIA*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt a.M. 1969, S.100. (GS 4, S. 90/91)

<sup>17</sup> Th. W. Adorno, H. Albert, R. Dahrendorf, J. Habermas, H. Pilot, K.R. Popper: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied – Berlin 1969, S. 42.

erläutern lassen: durch den "physiognomischen Blick", die Nervenregung des Theoretikers, die in der Erscheinung aufblitzend das Wesen wahrnimmt, war klar zu erkennen, was drohte. Die etablierte wissenschaftliche Disziplin aber verwirrte den Erkennenden, weil sie ihm Beweise abforderte, die er nicht liefern konnte. Die Sozialwissenschaft muß mit ihren üblichen Methoden stets zu spät kommen, wenn gesellschaftliche Katastrophen drohen, die nur die Innervation, die Nervosität des Theoretikers oder – wie Adorno mit einem Lieblingsausdruck sagte – seine "unreglementierte Erfahrung" zeitig erfaßt. – In diesen Zusammenhang gehört die Erklärung dessen, was Adorno mit Dialektik meinte: nämlich, daß gerade durch das, was scheinbar unwesentlich und bloß subjektiv ist, die individuelle Eigenart des Theoretikers, das Wesentliche und Objektive benannt wird, während die scheinbar objektive und auf das Wesentliche gerichtete szientifische Disziplin in den Geistes- und Sozialwissenschaften vor allem Subjektives und Unwesentliches produziert.

Für diejenigen, die nur die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg vor Augen haben, ist diese Wissenschaftskritik schwer greifbar. Das gegenwärtige Bewußtsein ist durch den Erfolg und die Dominanz von Wissenschaft und Methodologie geprägt. Es scheint deshalb kaum erstaunlich, daß Adorno für die öffentliche Meinung im POSITIVISMUSSTREIT unterlag. Auch der pädagogische Mißerfolg, den Adorno in dieser Hinsicht als Universitätslehrer hatte, verwundert kaum. Wenn er die Studenten dazu bringen wollte, ihren "physiognomischen Blick" zu schärfen und ständig – etwa beim Straßenbahnfahren, Einkaufen usw. – gesellschaftliche Beobachtungen in Notizbüchern festzuhalten und zu reflektieren, dann bekam er zumeist nur ein paar Tagebuchblätter von Sonderlingen, während die Mehrzahl sich lieber in Theorien und Methoden vergrub, als jene Vermögen der unreglementierten Erfahrung in der Wirklichkeit auszubilden.<sup>18</sup> Wahrscheinlich ist der Eindruck der Wissenschaft so

---

<sup>18</sup> Vgl. ANMERKUNGEN ZUM SOZIALEN KONFLIKT HEUTE (GS 8, S. 177-195).

imposant geworden, daß es für den Erfahrungsbegriff, der Adorno vorschwebte, keine Existenzmöglichkeit mehr gibt. Auch das, was zur Zeit unter dem Titel des Marxismus betrieben wird, hat ja ein viel affirmativeres Verhältnis zur traditionellen Wissenschaft, als Adorno es bekundete, und die Versuche, während der Studentenbewegung in kritischen Universitäten usw. eine um die Bedürfnisse und Erfahrungen der Einzelnen zentrierte Erkenntnis gegen den bestehenden Wissenschaftsbetrieb zu stellen, sind entweder schon vergessen oder muten im Rückblick so albern an, daß kaum noch einer der Beteiligten sich daran erinnern möchte.

All das aber sollte nicht die Frage verdecken, ob auch heute wieder wie in den zwanziger Jahren über den Problemen der Disziplin, einschließlich der marxistischen Standardthemen, die wesentliche gesellschaftliche Entwicklung und ihre Drohung verkannt werden. Das nicht von den herrschenden Schlagworten eingeschüchterte Bewußtsein läßt jedenfalls verspüren, daß zwischen dem, was wirklich auf den Menschen lastet, und dem, was in sozialwissenschaftlichen Seminaren und Publikationen geredet wird, eine erhebliche Differenz besteht. Das macht Adornos Erkenntnistheorie zwingender, als sie wirkt.

Ein Modell dafür, wie sich der böse Blick des Sozialphilosophen in empirischen Forschungsarbeiten produktiv realisieren kann, geben die STUDIEN ZUM AUTORITÄREN CHARAKTER, die Horkheimer und Adorno in der Emigration veröffentlichten.

Max Horkheimer hatte das Frankfurter INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG 1933 zuerst in die Schweiz, dann nach Paris und schließlich nach Amerika verlagert; was deshalb möglich war, weil das Institut von einem jüdischen Weizenspekulanten, Hermann Weil, mit einem enormen Geldbetrag dotiert wurde und Horkheimer dieses Geld aufgrund seiner Ahnung des Kommenden rechtzeitig aus Deutschland abzog (während der Adept des wissenschaftlichen Sozialismus Bertolt Brecht sich 1932 in Berlin noch ein Haus kaufte).

So konnte das Institut in einem umfangreichen, interdisziplinären Forschungsprogramm das sozialpsychologische Potential untersuchen, das dem Übergang zum Faschismus zugrundelag: den autoritätsgebundenen Charakter, der bis dahin allenfalls ein Objekt der physiognomischen Antipathie der Sozialwissenschaftler und Marxisten gewesen war, nicht aber ihres systematischen Interesses. Die adäquate Analyse des Phänomens der Autorität und seiner gesellschaftlichen Bedeutung erforderte eine Verbindung von persönlichem Betroffensein, philosophischen, historischen, ökonomischen und soziologischen Kenntnissen, die innerhalb der tradierten Methodologie nicht durchführbar war. Den Gehalt der beiden Arbeiten, die unter den Titeln *AUTORITÄT UND FAMILIE*<sup>19</sup> und *DER AUTORITÄRE CHARAKTER*<sup>20</sup> 1935 und 1947 veröffentlicht wurden, kurz zu referieren, wäre ein vergeblicher Versuch. Sie umfassen mehrere tausend Seiten, und außer Horkheimer und Adorno waren an ihnen Sozialphilosophen wie Erich Fromm, Wirtschaftshistoriker wie Karl A. Wittfogel, Ökonomen wie Friedrich Pollock, Philosophen wie Herbert Marcuse und Soziologen wie Ernst Mannheim und Daniel Levinson beteiligt.<sup>21</sup> Trotzdem ist in einigen Stichworten anzugeben, worum es geht.

---

<sup>19</sup> *STUDIEN ÜBER AUTORITÄT UND FAMILIE. FORSCHUNGSBERICHTE AUS DEM INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG.* (Librairie Félix Alcan, Paris 1936). – Neuausgabe mit einem Vorwort von Ludwig von Friedeburg (Reprint, Lüneburg 1987, 2005).

<sup>20</sup> Der Begriff "Autoritärer Charakter" geht auf einen theoretischen Ansatz des Psychoanalytikers Erich Fromm zurück und findet sich erstmals in seinem Aufsatz: *ÜBER METHODE UND AUFGABEN EINER ANALYTISCHEN SOZIALPSYCHOLOGIE.* Zeitschrift für Sozialforschung, Bd. 1 (1932, S. 28-54). (Reprint der ZfS: München 1970 bzw. München 1980 als Taschenbuchausgabe) – Hierauf beziehen sich die ansonsten anders gewichteten "Studies in Prejudice". Originalveröffentlichung: Theodor W. Adorno / Else Frenkel-Brunswik / Daniel J. Levinson / R. Nevitt Sanford: *THE AUTHORITARIAN PERSONALITY.* (New York 1950). – Die deutschsprachige Editions-geschichte ist kompliziert. Als Manuskript vervielfältigt (in mutmaßlich nur ca. 30 Exemplaren) erschien zunächst, herausgegeben von Max Horkheimer / Samuel H. Flowerman: *STUDIEN ÜBER AUTORITÄT UND VORURTEIL.* Es handelte sich um eine gekürzte Fassung der Bände I-III und V der "Studies in Prejudice" (2 Bde. Frankfurt, 1953). Diese Bände erreichten die Öffentlichkeit ausschließlich durch einen zweibändigen Raubdruck unter dem Titel *DER AUTORITÄRE CHARAKTER: STUDIEN ÜBER AUTORITÄT UND VORURTEIL* (Schwarze Reihe 6 und 7, Amsterdam 1968); bei online-Antiquariaten ist er noch zu finden! Zuletzt erschien eine autorisierte Ausgabe von Adornos Beiträgen zu den "Studies in Prejudice": Theodor W. Adorno: *STUDIEN ZUM AUTORITÄREN CHARAKTER* (Frankfurt/M. 1973).

<sup>21</sup> Erich Fromms Beteiligung ergab sich eher aus seiner Qualifikation als Psychoanalytiker. Beteiligt war ebenfalls der Arzt und Psychoanalytiker Ernst Simmel. Dies betont Max Horkheimer in seiner zusammen mit Adorno verfaßten Rede *ERNST SIMMEL UND DIE FREUDSCHE PHILOSOPHIE* (1948), in: *GS* 5, S. 396-405.



Der Ansatzpunkt der Studien bildet die Eigengesetzlichkeit psychischer Mechanismen, die einen den gesellschaftlichen Produktivkräften gemäßen Bewußtseinsstand verhindert und die sich besonders im Deutschland der Weimarer Republik als ein schwer verständliches Autoritätsbedürfnis zahlreicher Menschen äußerte. Die Untersuchung dieses Phänomens ergibt einen Zusammenhang mit dem Zerfall der traditionellen Form der Familie. Hatte die Familie dem einzelnen einen gewissen Schutz im Daseinskampf und ein wenn auch trügerisches Gefühl der Geborgenheit verliehen, so mußte nach der Schwächung dieser Institution bei vielen Menschen eine schwere Irritation und das Bedürfnis nach Ersatz entstehen. Da aber das spezifische Charakteristikum der Familie die, zumeist vom Vater ausgeübte, Autorität war, bewirkte jene Irritation ein gleichsam freischwebendes, nach Anhaltspunkten suchendes Autoritätsbedürfnis: die Menschen streben nach Autorität, unabhängig von deren Inhalt, sowohl um sich ihr zu unterwerfen als auch um sie auszuüben. Den Menschentypus, der ganz von diesem freiwuchernden Autoritätsbedürfnis dominiert ist, nannten Horkheimer und Adorno den autoritären Charakter. Sie haben an ihm Verhaltensstereotypen beschrieben, die ihn für faschistische Praktiken anfällig machen, wie z.B. die Neigung, sich rückhaltlos mit Gruppen und Parolen zu identifizieren, die Verbindung von Masochismus und Sadismus oder das aggressive Bewußtsein vom Recht der eigenen Partei und vom Unrecht der anderen.

Es ist offenkundig, daß der Ansatz, den die beiden Kollektivarbeiten über das Autoritätssyndrom ausführen, an Sachverhalte heranreicht, die den ökonomisch gerichteten Forschungen des Marxismus verschlossen bleiben. So vermag die These vom autoritären Charakter zu erklären, warum so viele Menschen einer für ihr eigenes Interesse viel zu riskanten Politik folgten. Vor allem aber ist diese Theorie Ausdruck einer Verzweiflung, die dem marxistischen Weltbild fremd ist. Die Veränderung der Gesellschaft wird unendlich problematisch, wenn man annehmen muß, daß Relikte früherer Institutionen als selbständige und losgelassene

Zwangsmechanismen – gleichsam wie böse Dämonen – weiter das Bewußtsein der Menschen bestimmen. Zieht man aber, wie es in der antiautoritären Phase der Studentenbewegung geschah, aus dieser Theorie die kulturrevolutionäre Konsequenz und macht das Zerschlagen von Autoritäten zum Programm, so vergißt man die dialektische Pointe der Autoritätsstudien: daß nämlich das Zerschlagen von Autorität als selber autoritärer Akt sie verstärkt regeneriert.

Damit ist wiederum die Frage berührt, wie sich Adornos Theorem vor der heutigen Erfahrung darstellt. Zweifellos hat in den westeuropäischen Ländern jenes freiwuchernde Autoritätsbedürfnis an Stärke verloren, wenn man die Gesamtbevölkerung als Maßstab heranzieht. 1968 glaubte der Schüler von Adorno, Jürgen Habermas, sogar feststellen zu können, warum der Komplex der Autoritätsstudien überholt ist. In seiner Schrift "Technik und Wissenschaft als Ideologie" führte Habermas aus, daß gegenwärtig eine diffuse Steuerung durch äußere Reize – Reklame, Fernsehen, Illustrierten usw. – die Orientierungsfunktion übernehme, die in der vorigen Generation die Identifizierung mit Gruppen, Führern oder Normen hatte: "Die sozialpsychologische Signatur des Zeitalters wird weniger durch die autoritäre Persönlichkeit als durch Entstrukturierung des Über-Ich charakterisiert (...). Die industriell fortgeschrittenen Gesellschaften scheinen sich dem Modell einer eher durch externe Reize gesteuerten als durch Normen geleiteten Verhaltenskontrolle anzunähern"<sup>22</sup>. Auch in diesem Zusammenhang ist freilich das Bedenken angebracht, ob Adorno nur scheinbar überholt ist und das von ihm signalisierte jederzeit wieder aktuell werden könnte. Mit andern Worten: ob das leere Autoritätsbedürfnis wirklich verschwand oder bloß verdeckt ist. Ein eigentümliches Indiz stellt es dar, daß eine Reihe der von Horkheimer und Adorno diagnostizierten Verhaltensstereotypen des autoritären Charakters im letzten Jahrzehnt ausgerechnet bei Menschen

---

<sup>22</sup> Jürgen Habermas: *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt a.M. 1968, S. 83. – Dies wurde bereits von David Riesman erkannt und umfassend konzeptualisiert: *The Lonely Crowd* (dt. *Die einsame Masse*, 1956).

beobachtbar wurde, die sich als Linke verstehen. Adorno hatte zwar schon in den *MINIMA MORALIA* vor der Ansicht gewarnt, durch eine Parteinahme für die Linke sei man vor den autoritären Deformationen geschützt:

"Auch solche Intellektuelle, die politisch alle Argumente gegen die bürgerliche Ideologie parat haben, unterliegen einem Prozeß der Standardisierung, der sie, bei kraß kontrastierendem Inhalt, dem vorherrschenden Geist so nahe bringt, daß ihr Standpunkt sachlich immer zufälliger (...) wird. Was ihnen subjektiv radikal dünkt, gehorcht objektiv so durchaus einer für ihresgleichen reservierten Sparte des Schemas, daß der Radikalismus aufs abstrakte Prestige hinunterkommt, Legitimation dessen, der weiß, wofür und wogegen ein Intellektueller heutzutage zu sein hat. Die Güter, für die sie optieren, sind längst ebenso anerkannt, der Zahl nach ebenso beschränkt, in der Werthierarchie ebenso fixiert wie die der Studentenbrüderschaften. Während sie gegen den offiziellen Kitsch eifern, ist ihre Gesinnung wie ein folgsames Kind auf vorweg ausgesuchte Nahrung verwiesen, auf Clichés der Clichéfeindschaft. (Ihre) Wohnung gleicht ihrem geistigen Haushalt, (...) auf dem Bücherbrett der Absud von Sozialismus und Psychoanalyse und ein wenig Sexualkunde für Hemmungslose mit Hemmungen (...). Dazu das Grammophon mit der *Lincolnkantate eines Bravgesinnten*<sup>23</sup>, (...) nebst pflichtgemäß bestaunter Folklore (...) und ein paar lauten Jazzplatten, bei denen man sich zugleich kollektiv, kühn und behaglich fühlt. Jedes Urteil ist von den Freunden approbiert, alle Argumente wissen sie immer schon vorher (...). Der Ehrgeiz geht allein darauf, im akzeptierten Vorrat sich auszukennen, die korrekte Parole zu treffen (...). Die subjektive Vorbedingung zur Opposition, ungenormtes Urteil, stirbt ab, während ihr Gehabe als Gruppenritual weiter vollführt wird."<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> gemeint ist *Earl Robinson*

<sup>24</sup> Th. W. Adorno: *MINIMA MORALIA*, a.a.O., S. 275 ff. (GS 4, S. 235 ff.)

Bei aller Drastik dieser Warnung hätte Adorno jedoch die weitgehende Verkehrung, die man heute beobachten muß, kaum für möglich gehalten: daß nämlich die Linken intolerant, aggressiv und verboht – kurz: mit den Merkmalen des autoritären Charakters – auftreten, die Verteidiger des bestehenden Gesellschaftszustandes dagegen in der Mehrzahl tolerant und nachdenklicher.

Als gleichsam sekundäre Merkmale des autoritären Charakters, d.h. als Merkmale, die diesen Charakter nicht wesensmäßig bestimmen, aber in spezifischen Situationen prägen, notierten Horkheimer und Adorno den prinzipiellen Widerwillen gegen Kritik – Kritik innerhalb des eigenen Lagers wird als "Nestbeschmutzung", wenn nicht sogar als Verrat abgewehrt –, die Abneigung gegen das Negative – verlangt wird, man solle sich nicht negativ und zersetzend äußern, sondern aufbauend und positiv – und schließlich das Unvermögen, Widersprüche, Brüche, nicht Aufgehendes in der Realität und im eigenen Selbst anzuerkennen. Es war auch als demonstrative Entgegensetzung zu diesen Reaktionen gemeint, wenn Adorno in seiner Theorie die Qualitäten des Kritischen, Negativen und Ungeglätteten mit Nachdruck betonte.

Daß der Begriff des Kritischen als solcher keine ausreichende Unterscheidungskraft besitzt und zudem mit einer fragwürdigen Tradition belastet ist, hat Adorno zweifellos gesehen. Diese Tradition ist der Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts, wo die Parolen "Kritik" und "kritisch" das Problem zu kaschieren erlaubten, ob die von den bürgerlichen Theoretikern angegriffenen Institutionen und Vorstellungen mit Gewalt beseitigt werden sollten oder nicht. Der "Kritiker" konnte offen lassen, auf welche "Krise" des Bestehenden er hinauswollte; ob er eine vergleichsweise friedliche Korrektur der Zustände beabsichtigte, oder das, was dann Robespierre als entschiedenster Kritiker des Jahrhunderts praktizierte. Es handelte sich – wie Reinhard Koselleck in seinem Buch "Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt" eindrucksvoll dargestellt hat – um die systematische Vernebelung des Appells an die

Gewalt in der scheinbar bloß intellektuellen Auseinandersetzung. Im 19. Jahrhundert hat sich besonders der junge Marx dagegen gewandt, daß diese vage Redeweise von Kritik, die nach dem Schock durch Robespierre zunächst verstummt war, durch die Linkshegelianer erneuert wurde. Seiner "Kritik der kritischen Kritik" liegt die Forderung zugrunde, sich klar zu machen, welche Gewalt man bei der Beseitigung des Abgelehnten will. Wenn Adorno und Horkheimer trotz dieser historischen Belastung den Begriff des Kritischen im nachdrücklichen Sinn zur Kennzeichnung ihrer Theorie aktualisierten, dann war das in einer Situation angebracht, in der nicht nur im Osten, sondern auch im Westen, etwa in der öffentlichen Meinung Amerikas der dreißiger und vierziger Jahre, Kritik per se als etwas Anstößiges galt und dem, der sie äußern wollte, persönliche Risiken brachte. Das hat sich im letzten Jahrzehnt in dem Maß geändert, daß man es heute schwer hat, beim Rundfunk, Fernsehen, an den Universitäten oder im Erziehungswesen Karriere zu machen, wenn man nicht eine vorschriftsmäßige kritische Gesinnung nachweist. Das Etikett "kritisch" ist zu einem Empfehlungszeichen geworden, und das kompromittiert rückwirkend die KRITISCHE THEORIE. Zu beobachten ist sogar, daß der Begriff wieder die Vernebelungsfunktion übernimmt, die ihm im 18. Jahrhundert zukam. So bezeichnete kürzlich eine Hamburger F.D.P.-Politikerin Kommunisten als "kritische Demokraten", als ob es nicht das Spezifische der kommunistischen Doktrin wäre, terroristische Gewalt gegen politische Gegner nicht prinzipiell abzulehnen.

Stellt man sich die in den AUTORITÄTSSTUDIEN beschriebene Entwicklung als Ganzes vor, so fällt eine eigentümliche Absurdität auf: ursprünglich war es das Ziel der bürgerlichen Theorie und Praxis, die tradierten Autoritäten wie Kirche, Fürsten oder Adel zu entmächtigen. Gerade aus der fortgesetzten Destruktion von Autorität aber resultierte der autoritäre Charakter. Eine derartig ins Absurde zugespitzte Pointe findet sich am Ende fast aller Untersuchungen Adornos. Als Modell sei die DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG hervorgehoben, wo es darum geht, daß die naturbeherrschende

Vernunft, die eigentlich dazu ausgebildet wurde, die Existenz der Menschheit zu sichern, durch die Entwicklung von Massenvernichtungsmitteln und die Einübung der dazu passenden Denkformen die äußerste Gefährdung der Menschheit hervorruft. Illustrierend wirkt vielleicht auch die Erinnerung an die eingangs behandelten Elemente der Adornoschen Theorie. Der Gesellschaftsbegriff etwa enthält die Zuspitzung, daß die einzelnen kollektiv Dinge tun und verteidigen, die als einzelner keiner wirklich will; die Theorie des Tausches legt dar, wie dieses als Urbild der Gesellschaft konzipierte Prinzip die größte Ungerechtigkeit fördert, und die Methodologie kreist um die These, daß das sozialwissenschaftliche Streben nach immer größerer Objektivität zu immer subjektiveren Erkenntnissen führt, bis die Disziplin schließlich nur noch ihre eigene Methode reproduziert. Die kleineren sozialphilosophischen Arbeiten Adornos pointieren absurde Verkehungen wie die, daß die zunehmende Entlastung der Menschen durch Maschinen zu einem Zustand geführt hat, in dem sich fast alle durch ihre Aufgaben dauernd überlastet fühlen; oder daß der Triumph der Mondlandung einhergeht mit dem kläglichsten Unvermögen, den Großteil der Erdbevölkerung ausreichend zu ernähren. In einem Text aus dem Jahr 1969 heißt es: "Daß der verlängerte Arm der Menschheit zu fernen und leeren Planeten reicht, daß sie es aber nicht vermag, auf dem eigenen den ewigen Frieden zu stiften, bringt das Absurdum (...) nach außen".<sup>25</sup> Und: "Eingeschlossen von einem Horizont, in dem jeden Augenblick die Bombe fallen kann, hat auch das üppigste Angebot von Konsumgütern etwas von Hohn".<sup>26</sup> Adorno hat zwar die Parole vom Absurdismus, die einen Großteil der Literatur der fünfziger Jahre beherrschte, insoweit abgelehnt, als die Etikettierung den gemeinten Sachverhalt eher verharmloste als ausdrückte. Der innere Zusammenhang mit dieser Richtung ist aber erkennbar. Wie schnell die Literatur, die das Absurde in der gegenwärtigen Realität hervorkehren wollte, zurückgedrängt oder

---

<sup>25</sup> Th. W. Adorno: GESAMMELTE SCHRIFTEN 8, a.a.O., S. 363 f.

<sup>26</sup> ebd., S. 366.

sogar vergessen wurde, erstaunt, wenn man sich deutlich macht, daß die Verhältnisse nicht vernünftiger geworden sind. Es ist schwer zu sagen, ob der kollektive Narzißmus durch die Akzentuierung des Absurden zu sehr geschädigt wurde oder ob die verzweifelte Lähmung abstieß, die aus der Ungreifbarkeit des Absurden folgt. Jedenfalls stellt es die seit 1960 dauernd zunehmende Tendenz dar, nicht von einer übergreifenden Absurdität als Gegebenheit zu reden, sondern um jeden Preis konkrete Gründe für absurd Wirkendes anzugehen, reale Schuldige zu nennen, zu durchschauen und zu entlarven. Der Preis kann dabei auch der sein, daß Theorien oder Handlungen entstehen, die gerade in ihrem Rationalitätsanspruch den Gipfelpunkt des Absurden erreichen, wie etwa KPD-Texte oder Baader-Meinhof-Aktionen.

Demgegenüber ist bei Adorno die Absurdität nicht nur Ergebnis der Gegenwartsdiagnose, sondern auch reflektiertes Charakteristikum der eigenen Arbeit. Angesichts der beschriebenen Übermacht der Verhältnisse und der fatalen Prozesse, die zu ihnen geführt haben, scheint die Anstrengung der Beschreibung unsinnig. Wenn sie Adorno gleichwohl übernimmt, so in der Hoffnung, daß gerade in der Absurdität der eigenen Anstrengung etw. liegt, das die Absurdität des Bestehenden zu lösen vermöchte. Beispielhaft für diese Intention ist die Definition von Philosophie, die Adorno gegeben hat: "Philosophie ließe, wenn irgend, sich definieren als Anstrengung, zu sagen, wovon man nicht sprechen kann; dem Nichtidentischen zum Ausdruck zu helfen, während der Ausdruck es immer doch identifiziert".<sup>27</sup> In populären Sätzen, aber mit derselben Paradoxie, hat er in einer Vorlesung Metaphysik definiert:

"Wenn ich zu definieren hätte – ich habe vor dieser Vorlesung mir den Kopf redlich zerbrochen, wie soll ich Ihnen eigentlich erklären, was Metaphysik wirklich ist, vor allem, wenn ich mir dabei die einfache Antwort mit dem Absoluten verbiete – mir ist schließlich nichts Besseres eingefallen, als Ihnen zu sagen, Metaphysik ist eigentlich die Frage: ja, ist denn das

---

<sup>27</sup> Th. W. Adorno: DREI STUDIEN ZU HEGEL. Frankfurt a.M. 1974, S. 94. (GS 5, 336)

alles? Diese Frage, die wir wahrscheinlich alle in irgendeiner Form selber einmal gefragt haben, ob diese Welt der Erfahrung, in die wir eingespannt sind, diese Welt der Immergleicheit, diese Welt der Versagungen, und diese Welt der merkwürdigen Irrelevanz, ob die denn wirklich nun alles sei, ob sich alles darin erschöpfe. Es liegt in diesem Verhältnis der Metaphysik zur Erfahrung ein höchst eigentümlicher Widerspruch, der sich bezieht auf die Erfahrungen selber. Auf der einen Seite haben wir nur dieses Leben, wir wissen von keinem anderen: alles, was es an Wesentlichem, an Substantiellem gibt, alles, was uns überhaupt angeht, kommt aus diesem Leben, und wenn wir sagen, dieses Leben ist nichtig, es ist verächtlich, es wäre besser, wenn wir nicht geboren wären, wie es im Prediger Salomonis heißt, dann kann man uns immer dessen überführen, daß, auch wenn wir das Leben gegenüber einem Anderen und Höheren verachten, wir ja doch diese Verachtung eigentlich aus dem Leben ziehen. Auf der anderen Seite aber ist dieses Leben selber doch, jedenfalls in der geschichtlichen Phase, in der wir leben und die, wie ich fürchte, den Zeitraum der gesamten bekannten Geschichte überhaupt in sich einbegreift, immer so gewesen, daß diese Erfahrungswelt, aus der alles stammt, was uns fesselt und was uns angeht, zugleich empfunden wird als: Das kann doch nicht alles sein, wo will denn das hinaus, welchen Sinn hat das, was steht dahinter, was bedeutet dieses Dasein, als eine Art von Schrift. Wenn Sie mich fragen würden, was ein metaphysischer oder lassen Sie mich hier ganz schlicht sagen, was überhaupt ein philosophischer Mensch sei, dann würde ich wohl kaum eine andere Antwort darauf Ihnen wissen, als die, daß es ein Mensch ist, der diese Spannung selber in irgendeiner Weise im Ernst an sich erfährt und der in seinem Bewußtsein und in seiner Existenz dieser Spannung Rechnung trägt. Weder also wäre ein metaphysischer Mensch ein solcher, der sich dem Gedanken über das Absolute ergäbe, gleichsam unter Abwehr der Erfahrung, ohne daß er die Elemente der Erfahrung in sein Bewußtsein wirklich hineinnimmt, noch allerdings wäre umgekehrt ein Mensch ein metaphysischer Mensch, der sich, wie wir das in der Psychologie nennen, konkretistisch nun bescheidet



mit der Sphäre der Erfahrung und sein Genügen daran hat. Ich würde sagen, daß der eigentliche Bereich der Metaphysik genau das Spannungsfeld ist, das sich erstreckt zwischen diesem: Das Leben ist am größten, und dem anderen, was ich Ihnen vorhin gesagt habe: Ja, soll das denn wirklich alles sein. Nur im Bereich dieser Spannung, nicht im Bereich einer dinghaften Aussage nach der einen oder nach der anderen Seite hin ist es überhaupt möglich, den Impuls zu vollziehen, von dem Philosophie eigentlich lebt."<sup>28</sup>

Ich möchte mit diesem Zitat schließen und der Diskussion die weitere Behandlung der Frage überlassen, wie überholt Adorno ist.

---

<sup>28</sup> Th. W. Adorno: VORLESUNG ZUR EINLEITUNG IN DIE ERKENNTISTHEORIE (1957/58), S. 126 f. (Junius Drucke, Frankfurt a.M. o.J; unautorisierte Ausgabe. – Vorgesehen für die Nachgelassenen Schriften, Abt. IV, Band 1; 2015 noch nicht erschienen.)

## Die Frankfurter Schule und die Neue Linke<sup>29</sup>

1971

In den linken Eruptionen der letzten Jahre haben sich Ideenbündnisse, die durch eine lange Tradition unverbrüchlich schienen, nicht bloß aufgelöst, sondern bisweilen in direkte Gegnerschaft verwandelt. Wieweit sich die intellektuellen Allianzen verkehren, trat grell durch die Südafrika-Debatte der Kirchen<sup>30</sup> ins allgemeine Bewußtsein. Die innerkirchliche Linke, die sich traditionell stets durch radikale Gewaltablehnung bestimmt hatte, plädierte plötzlich für Gewalt, während die Rechten, die bei staatlichem oder militärischem Machteinsatz nie ernsthaft Skrupel kannten, zu Aposteln der Gewaltlosigkeit wurden. – Weniger eklatant, aufs Ganze gesehen aber tiefergehend ist die Konfusion, die neuerdings die Idee des Rationalismus umgibt. Die Wendung "linker Irrationalismus" ist zwar ein Wortprügel, der nichts erklärt. Das Schlagwort hat aber insofern einen Existenzgrund, als die Jahrhunderte währende Identifikation der Rechten mit dem Irrationalismus und der Linken mit dem Rationalismus nicht mehr möglich ist. Kaum ein General beruft sich heute noch auf irrationale Ideologien, wenn er etwa eine Bombardierung Vietnams rechtfertigt. Statt von göttlicher Sendung, Höherwertigkeit seiner Rasse, heroischem Nihilismus oder ähnlichem zu reden, rechnet er ein Kalkül vor, nach dem jene Operation größeres Leid ersparen soll. Herrschaft argumentiert mehr und mehr mit Sachzwängen und verzichtet auf indiskutable

---

<sup>29</sup> *Neue Deutsche Hefte* 129 (Jahrgang 128, Heft 1/1971, Seite 113-122)

<sup>30</sup> In diesen Jahren gab es unter anderem aus der Evangelischen Kirche (EKD) Kritik an der finanziellen Unterstützung militanter afrikanischer Widerstandsbewegungen (ANC, SWAPO, Zimbabwe African National Union) im Anti-Rassismus-Programm des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK, Weltkirchenrat).

Legitimationen. Dieser Umschwung, den der Begriff "Technokratie" prägnant bezeichnet, erschütterte die traditionellen Argumentationsmuster der Linken. Daß der früher so untrüglich scheinende Kompaß der Ratio rotiert, trieb sie in ein Niemandsland, in dem sie zwischen irrationaler Revolte und selber technokratischem Gebaren hin und her fällt. Ob es der Linken gelingen wird, aus dieser Identitätskrise herauszufinden und gegen die herrschende Ratio eine prinzipiell andere Idee der Vernunft sichtbar zu machen, ist eine noch offene Frage, wiewohl Gründe zum Pessimismus bestehen. Einer davon ist das unglückliche Verhältnis zwischen der Neuen Linken und der Theorie, die ihr anfangs zum Selbstbewußtsein verhalf: der KRITISCHEN THEORIE der Frankfurter Schule. Deren wichtigste Vertreter Theodor W. Adorno, Max Horkheimer und Jürgen Habermas, die das Problem der Technokratie überhaupt erst auf den Begriff brachten, finden heute kaum noch Gehör, und auch von dem einst umjubelten Herbert Marcuse will die gegenwärtig herrschende Theorie der Linken nichts mehr wissen.

Wie ist dieser Bruch entstanden, und wie ist er zu beurteilen? So fragte der Münsteraner Philosoph Günter Rohrmoser in einer Vorlesungsreihe "Das Elend der kritischen Theorie"<sup>31</sup>. Das erinnert an die Schlagzeile, die der junge Marx seinem Pamphlet gegen Proudhon gab: "Das Elend der Philosophie. Antwort auf die Philosophie des Elends". Aber Rohrmoser ist nicht etwa als Marxist abzustempeln, wenn er auch manchmal Denkfiguren von Marx gegen die Frankfurter Schule aktiviert. Seinen Standort zu bestimmen, scheint Rohrmoser absichtlich schwer zu machen. Er ist von einem konservativ-christlichen Grundinteresse geprägt, aber so faszinierbar durch spezifisch linke Theorie, daß eine merkwürdige Mischung entsteht. Am ehesten findet sich zu seiner Haltung vielleicht eine Parallele bei den schillernden Marxismusexperten der katholischen Kirche wie Wetter, Bochenski oder Calvez. So hat Rohrmoser als erster westdeutscher Philosoph, nämlich schon in den fünfziger Jahren, Georg Lukács

---

<sup>31</sup> Günter Rohrmoser: Das Elend der kritischen Theorie. Theodor W. Adorno. Herbert Marcuse. Jürgen Habermas (Freiburg i. Br. 1970)

durchgearbeitet. Dessen marxistische Interpretation des jungen Hegel versuchte er in seiner Habilitationsschrift über "Subjektivität und Verdinglichung" theologisch umzuwenden. Er hat diese Arbeit jetzt noch einmal in einen umfangreichen Band aufgenommen, den er wenige Wochen nach dem "Elend der kritischen Theorie" veröffentlichte. Das "Emanzipation und Freiheit" betitelte Buch<sup>32</sup> ergänzt durch eine positive Philosophie die polemisch gehaltene Studie über Adorno, Marcuse und Habermas. Rohrmoser folgt damit einem langsam Schule machenden Verfahren, Kritik an anderen und eigene Theorie getrennt zu publizieren. So hat Adorno selbst sein Hauptwerk, die NEGATIVE DIALEKTIK, von allzuviel Polemik entlastet, indem er die dazugehörige Heideggerkritik als JARGON DER EIGENTLICHKEIT separat herausbrachte, und auch der Wortführer des französischen Strukturalismus Claude Lévi-Strauss hat in der Schrift "Das Ende des Totemismus" den polemischen Teil seiner großen Darstellung des "Wilden Denkens" vorgeschoben. Diese Methode kann bewirken, daß die kleine Streitschrift viel mehr Interesse beim Publikum findet als das Hauptwerk. Bei Rohrmoser dürfte das ziemlich sicher sein. Denn schon das Thema gibt seiner Attacke Seltenheitswert. Die Sekundärliteratur über Theodor W. Adorno steht in einem staunenswerten Mißverhältnis zu seinem Ruhm, und in den anderthalb Jahren seit Adornos Tod zeichnet sich darin noch kein Umschwung ab. Während sich über Heidegger, Sartre und auch Bloch die Dissertationen stapeln, schreckt Adorno die übliche akademische Verwertung.

Einige Indizien sprechen dafür, daß er selbst diese Immunität wollte. In Nietzsches Werk und in dem Thomas Manns – um nur die beschädigtsten Opfer von Sekundärliteratur zu nennen – hat Adorno durch Essays Gegengift gegen die Interpreten mobilisiert, und solche Abwehr prägte ihn früh. Als man ihm einmal vorwarf, so irritierend zu philosophieren, wie der Jongleur Rastelli mit seinen Bällen spielte, entgegnete Adorno: "Ich will gar nicht verstanden werden." Er meinte damit das gewaltsam

---

<sup>32</sup> Günter Rohrmoser: Emanzipation und Freiheit (München 1970)

Integrierende, das auch dem subtilsten Verstehen anhaftet und im üblichen unverhohlen als die Sorge erkennbar wird, wie denn ein Autor am besten zu packen sei. So hat Adorno durch prismatische Vielfalt seiner Arbeiten resümierende Interpretationen vorweg ad absurdum geführt. Unschwer läßt sich jede Generalisierung durch eine entgegengesetzte Textstelle widerlegen. "Wer immer es ist, den ihr sucht, ich bin es nicht" – dieser Satz Brechts trifft zusammen mit Adornos eigenem Motto "Das Ganze ist das Unwahre" seine Scheu vor dem Fixiertwerden.

Sie hat von vornherein die Beziehung zwischen Adorno und den Studenten erschwert, die sich auf ihn politisch berufen wollten. Um so erstaunlicher ist es, daß der am Theorie-Praxis-Verhältnis doch besonders interessierte Rohrmoser die Ungreifbarkeit Adornos nicht als Problem erörtert. Auch da, wo Rohrmoser die akademische Philosophie kritisiert, weil sie der Frankfurter Theorie auswich, übergeht er ihre spezifische Schwierigkeit. Das Einleitungskapitel seines Buches behandelt die Adornosche Dialektik als eine Lehrmeinung, die in der gleichen Weise wie traditionelle Philosophien referiert und an Zitaten erläutert oder auch widerlegt werden kann.

Dadurch gerät von vornherein in ein falsches Licht, was Rohrmoser als Nervenpunkt von Adornos Denken herausstellt, nämlich die radikale Kritik an der INSTRUMENTELLEN VERNUNFT, die den Geschichtsprozeß der Menschheit beherrscht. Es gehört gerade zum Wesen dieser Kritik, daß sie nicht in ihrer Form die technisch-rationalen Verfahren reproduziert, über die sie inhaltlich hinauswill. Wenn man es als das Verhängnis der INSTRUMENTELLEN VERNUNFT ansieht, daß sie alles Seiende im Interesse rücksichtsloser Ausbeutung unter ein begrifflich-systematisches Netz zwingt, dann darf man nicht selber eine systematische, allesumfassende Lehrmeinung aufstellen, sondern muß sich fragmentarisch, in Ansätzen, Brüchen und Widersprüchen äußern. Adorno kam zu dieser Einsicht vor allem durch seine Erfahrung des Marxismus. Denn Marx hat zwar inhaltlich analysiert, wie sämtliche auf Warenproduktion basierende Gesellschaften vom

Fetischismus beherrscht sind, das heißt von der Unfähigkeit, die verdinglichten Institutionen der Gesellschaft in lebendige Beziehungen der Menschen zurückzuführen. Aber zahlreiche formale Elemente des Marxschen Werkes und dann besonders der von ihm ausgehenden Parteien sind selber bewußtlose Reproduktionen jenes Fetischismus. Daß dagegen die Studentenbewegung anfangs neue Ausdrucksformen wollte, nicht bloß eine inhaltlich andere Politik, entsprach der Bedeutung der Form bei Adorno.

Indem Rohrmoser diesen Aspekt der Frankfurter Theorie vernachlässigt und sie wie eine konventionelle Philosophie vorführt, vergrößern sich ihm die tastenden Erwägungen Adornos bis zur Entstellung. Das sei an Rohrmosers Kommentar zu einer Passage aus der NEGATIVEN DIALEKTIK verdeutlicht, die einen der relevantesten Gedanken Adornos exponiert. Die Stelle bezieht sich auf die Idee des Ich, die Adorno und sein Freund Horkheimer seit den dreißiger Jahren in geschichtsphilosophischen Fragmenten umkreisten. So beschrieben sie in ihrer gemeinsamen Studie über die DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG, wie die identifizierende Kraft, die das Ich bildet, den Menschen zunächst von den mythischen Mächten der Urgeschichte befreite, im Lauf der Geschichte aber selbst zu einem Mythos wurde. Die Fixierung an das Ich, die anfangs das für den Lebenskampf notwendige Selbstbewußtsein gab, hat sich heute gesamtgesellschaftlich zu einer Manie verselbständigt, welche die Menschen um das ihnen mögliche Glück bringt. Je stärker die Ichsucht ist, mit der sie ihr Glück anstreben, desto weiter entzieht es sich ihnen. In einer Gesellschaft, die wirkliche Freiheit zum Inhalt hätte, müßte sich auch der Identitätszwang des Ich lösen. Wenn der einzelne heute in der Neurose des Konformismus<sup>33</sup>, durch Drogen oder – als Äußerstes – in der Schizophrenie die Last des Ich abwirft und sich depersonalisiert, drückt er diese Not aus, aber, wie Adorno an der hier zu diskutierenden Stelle seiner

---

<sup>33</sup> Arno Gruen: *Der Wahnsinn der Normalität* (München 1987)

NEGATIVEN DIALEKTIK erklärt, auf eine falsche und zur Ausweglosigkeit verurteilte Weise. Adorno sagt:

"Dinghaft ist Egoität schon immer gewesen. Im Kern des Subjekts wohnen die objektiven Bedingungen, die es um der Unbedingtheit seiner Herrschaft willen verleugnen muß und die deren eigene sind. Ihrer müßte das Subjekt sich entäußern. Voraussetzung seiner Identität ist das Ende des Identitätszwanges. Das erscheint einzig verzerrt in der Existentialonologie. Nichts aber ist geistig länger relevant, was nicht in die Zone der Depersonalisierung und ihrer Dialektik eindringe; Schizophrenie die geschichtsphilosophische Wahrheit übers Subjekt ... Kein Glück ist, als wo das Selbst nicht es selbst ist. Stürzt es, unter dem unmäßigen Druck, der auf ihm lastet, als schizophrenes zurück in den Zustand der Dissoziation und der Vieldeutigkeit, dem geschichtlich das Subjekt sich entrang, so ist die Auflösung des Subjekts zugleich das ephemere und verurteilte Bild eines möglichen Subjekts. Gebot einmal seine Freiheit dem Mythos Einhalt, so befreite es sich, als vom letzten Mythos, von sich selbst. Utopie wäre die opferlose Nichtidentität des Subjekts."<sup>34</sup>

Diese Passage Adornos, die voller Vorsicht die gegenwärtige Schwierigkeit des Ich analysiert<sup>35</sup> und das Abgleiten in die Schizophrenie als das verhexte, verurteilte Bild einer möglichen Befreiung, nicht etwa als die Befreiung selbst bezeichnet, wird von Rohrmoser auf Biegen und Brechen ins Einfache übersetzt – als handele es sich um ein referierbares Dogma. Er kommentiert:

<sup>34</sup> NEGATIVE DIALEKTIK (GS 6, 277)

<sup>35</sup> Diese Schwierigkeit des Ich (also die Schwierigkeit der Identität) nahm zu angesichts der Vielfalt möglicher Lebensweisen und damit Identitätsvarianten seit dem Ende des 19. Jahrhunderts. Lebenserfahrungen, die einmal Grundlage unserer Identität waren, werden in einer späteren Lebensphase in der Regel verdrängt oder als "Jugendirrtum", "unglückliche Liebe", "Pech gehabt" o. dgl. marginalisiert. Folge sind nicht nur psychische Störungen und ungute Kompensationsformen, sondern auch, daß unser individueller lebenslanger psychosozialer Entwicklungszusammenhang als Lebenserfahrung (im qualitativen Sinn) nicht mehr zur Verfügung steht. Menschliche Reife wird dadurch unmöglich; kein Zufall, daß diese Qualität heutzutage geradezu als lächerliche Kategorie gilt. Wir können uns nur noch mit dem identifizieren, was und wie wir aktuell sind, wie uns unsere Mitmenschen aktuell kennen; es liegt auf der Hand, daß äußerliche Identifikations- und damit Identitätsangebote ein umso größeres Gewicht bekommen, je mehr von der lebenslangen eigenen Entwicklungsgeschichte verdrängt wurde. (Vgl. hierzu auch David Riesman: *The Lonely Crowd* (dt. Die einsame Masse, 1956) – "Verdrängung" darf nicht verwechselt werden mit der neurobiologisch definierten "Dissoziation" (Abspaltung), obwohl bei traumatisierenden Vorerfahrungen beides zusammenkommen kann.

"Der Kernsatz der Adornoschen Negativen Dialektik über den geschichtlichen Stand von Subjektivität lautet also: Schizophrenie sei die einzige Wahrheit, deren das Subjekt unter dem Druck totaler Herrschaft allein noch fähig sei. Der von geistiger Erkrankung gezeugte Irrsinn wird also von Adorno nicht als etwas beklagt, was die Gesellschaft dem Subjekt zufüge, sondern als der Weg zur Rettung beschworen." (32)

In dieser Vereinfachung Rohrmosers entfallen nicht nur Adornos charakteristische Konjunktive und die in jedem seiner Sätze enthaltenen Anspielungen auf andere Schriften, sondern der Sinn kehrt sich völlig um. Denn Adorno beschwor den Wahnsinn ja gerade nicht als Rettung, sondern als das Risiko jeder Lösung vom Ich; als den Abgrund, in den die Preisgabe des Ich zu stürzen droht. Der Schizophrene, so hieß es in dem von Rohrmoser zitierten Text, "ist das ephemere und verurteilte Bild eines möglichen Subjekts. Utopie wäre die *opferlose* Nichtidentität des Subjekts." Das heißt: Adorno will nicht, daß das Ich wie im Wahnsinn geopfert wird, sondern daß es sich heilsam von seinem Identitätszwang befreie.<sup>36</sup> Rohrmoser aber macht daraus das folgende Programm:

"Die negative Dialektik erhofft sich die Rettung vom mythischen Bann totalitärer Herrschaft durch die Preisgabe selbsthafter menschlicher Subjektivität. Man kann das auch deutlicher sagen und den Ausbruch des Wahnsinns in der verfallenen Subjektivität als den von Adorno postulierten Vollzug einer Rettung aus den Zwangssystemen der Gegenwart bestimmen. Gefordert wird die Entfesselung des Wahnsinns im Rückfall des Menschen als Person an die amorphe Vieldeutigkeit biologischer Antriebe und Impulse." (33)

Rohrmoser unterstellt aufgrund dieser seiner Interpretation, daß einem Denken, das Adorno folgt, nur der Weg in den Wahnsinn bleibt, und darin sieht er, wie es sein Buchtitel formuliert, "Das Elend der kritischen Theorie". Die Studentenbewegung ist in Rohrmosers Augen jenen Weg gegangen

---

<sup>36</sup> Ähnlich mißverstanden oder willentlich fehlinterpretiert wurden zu jener Zeit analoge Konzeptionen des "Antipsychiaters" Ronald D. Laing, u.a. in: *Das geteilte Selbst* (Köln 1972)



oder hat ihn als ungangbar abgebrochen, auf jeden Fall war ihr Schicksal eine durch Adorno verschuldete Orientierungslosigkeit.

Daß eine ausgewiesene intellektuelle Kapazität wie Günter Rohrmoser den zitierten Text so falsch lesen kann, zeigt auch, wie wenig das Verständnis der KRITISCHEN THEORIE eine Frage der bloßen Intelligenz ist. Adorno hat das selbst öfters hervorgehoben. Wenn er an öffentlichen Diskussionen teilnahm, dann war es nicht seine Absicht, nach den Spielregeln so genannten Meinungsstreites den Gegner intellektuell zu widerlegen. Vielmehr wollte er Erfahrungen des einzelnen ausdrücken, die durch jene Spielregeln verschüttet werden. UNREGLEMENTIERTE ERFAHRUNG, wie Adorno sie nannte, war der Grund seines Denkens. Wer auf solche Erfahrungen nicht ansprechbar ist; wer etwa so an die Fassade der saturierten Gesellschaft fixiert ist, daß er ihr latentes Grauen nicht zu spüren vermag, kann durch keinerlei Argumentieren von der Richtigkeit der KRITISCHEN THEORIE überzeugt werden oder auch nur einen ihrer Sätze wirklich begreifen.

So ist für Rohrmoser der Zusammenhang des Ich und der technischen Rationalität kein Anstoß wesentlichen Unbehagens. Der zunächst recht nichtssagend scheinende Titel seines Hauptwerkes "Emanzipation und Freiheit" bezeichnet in präziser Weise Rohrmosers Denken. Es zielt auf den Einklang zwischen der zunehmenden Herrschaft über Natur, die mit dem Begriff "Emanzipation" gemeint ist, und persönlicher Freiheit. Diese Harmonie begründet Rohrmoser durch eine christliche Einfassung des technischen Fortschritts. Die Emanzipation von der Natur durch Technik soll nicht "totale Erwartungen auf totale Erfüllungen" wecken, sondern von dem Bewußtsein getragen sein, daß wirkliche Erfüllung, das heißt Freiheit, nur theologisch, genauer: durch das Christentum möglich ist.

Der wichtigste Gewährsmann dieser Synthese von Technokratie und Christentum ist Hegel, dessen Versöhnung von Wissen und Glauben Rohrmoser für aktualisierbar hält. Aber auch durch Marx versucht er sich zu

decken. Von ihm differiert Rohrmoser zwar durch sein theologisches Erkenntnisziel, aber er ist insoweit vom Marxismus angezogen, als es ihm um ein positives Verhältnis zur technischen Rationalität geht. So folgt im "Elend der kritischen Theorie" dem Einleitungskapitel über Adorno ein Rekurs zu Karl Marx. Darin hebt Rohrmoser den "hermeneutischen Charakter" der Marxschen Dialektik hervor. Er meint damit, daß sich Marx nicht in der radikalen Kritik des Bestehenden erschöpfte, sondern durch Auslegungskunst – die in der Theologie Hermeneutik heißt – Tendenzen zur Veränderung aufspürte. Sich auf die von Marx analysierten Produktivkräfte zu stützen, sieht Rohrmoser als eine realistische Haltung an, die er der in der Luft hängenden Negativität der KRITISCHEN THEORIE gegenüberstellt.

Indessen hat sich gerade das Marxsche Vertrauen auf die gesellschaftsverändernde Macht der Produktivkräfte als haltlos erwiesen. Zwar revolutionierte die rasante Entwicklung der Technik im 19. Jahrhundert die Produktionsverhältnisse und damit Gesellschaft und Staat auf eine unwiderstehliche Weise. Aber diese sprengende Kraft hielt sich nicht durch. Es gelang, sie in das bestehende System zu integrieren, und inzwischen ist die damalige Entfesselung der Technik als bloße Episode der Menschheitsgeschichte erkennbar. So hat man beschrieben, wie in der Antike mittels eines sozialen Tabus jede technische Erfindung verhindert wurde, welche die Sklavenwirtschaft gefährdet hätte. Im Interesse ihrer Stabilität ließ diese Gesellschaft die Energie von Wasser und Wind weitgehend ungenutzt. Nicht einmal die tierische Kraft wurde voll angewandt. Eine so naheliegende Erfindung wie ein für schwere Lasten geeignetes Pferdegeschirr wurde erst im Mittelalter gemacht. Auch während des Feudalismus jedoch wurden naturwissenschaftliche oder technische Neuerungen unterdrückt, wenn sie der Gesellschaft nicht konform waren. Völlige Freiheit, ihrem Erkenntnisdrang zu folgen und sich ohne Rücksicht auf wirtschaftliche oder gesellschaftliche Effekte zu entfalten, erhielten Wissenschaft und Technik nur während des Aufstiegs des Bürgertums, den Marx vor Augen hatte. Dieses Zwischenspiel ist schon

seit Jahrzehnten vorbei. Die Produktivkräfte entwickeln sich nicht mehr eigengesetzlich, sondern werden durch gesellschaftliche und politische Interessen gesteuert. Diese Lenkung wird immer leichter. Denn die sich herausbildende Großwissenschaft, die sogenannte Big Science, braucht für neue Erkenntnisse sehr viel Geld, das ihr nur der Staat geben kann. So werden heute Forschungsprojekte, die das politische Kräfteverhältnis zugunsten der unterentwickelten Länder verändern könnten, von den Industriestaaten mit auffallender Lässigkeit betrieben, wenn nicht sogar sabotiert. Statt die systematische Beeinflussung des Wetters und des Klimas durchzusetzen und Verfahren zur Entsalzung des Meerwassers und zur Urbarmachung von Wüsten zu entwickeln, steckt man das Geld in die Weltraumforschung, die den Abstand zwischen den reichen und den armen Völkern potenziert.

Derartige Erfahrung hat Horkheimer und Adorno zu einer prinzipiellen Kritik technischer Rationalität geführt. Sie formulierten das Problem des Fortschritts als Widerspruch, aus dem sich noch kein Ausweg abzeichnet. Indem die Vernunft zum Instrument totaler Naturbeherrschung wird, schafft sie die materiellen Voraussetzungen des Marxschen "Reiches der Freiheit", zerstört aber zugleich seine anthropologischen Grundlagen, das heißt diejenigen menschlichen Züge, die sich in der Utopie entfalten sollten. Die KRITISCHE THEORIE meint damit etwa die Fähigkeit zur Solidarisierung mit dem Leiden anderer und zum Respekt vor der unverwechselbaren Eigenart jedes Seienden. Es ist die von Marx zu leicht genommene Frage, wie sich das verdinglichende, manipulierende Denken und die Tendenz, alles zum Mittel zu machen, im gesellschaftlichen Bereich überwinden lassen sollen, wenn sie in der allgemeinen Technisierung zum Wesen der Menschen geworden sind; ob nicht deshalb, wie Horkheimer es formulierte, "das Reich der Freiheit, einmal verwirklicht, sich notwendig als sein Gegenteil, die Automatisierung der Gesellschaft wie des menschlichen Verhaltens erweisen müßte".

Wenn man Rohrmosers Diktum vom "Elend der kritischen Theorie" über seine Polemik hinaus einen Sinn verleihen wollte, könnte man es so präzisieren, daß die von Horkheimer und Adorno diagnostizierte Verdinglichung des Bewußtseins bereits die kongeniale Aufnahme ihres Denkens unmöglich machte. Höchstens Ansätze dazu haben sich gezeigt. Das Theorie-Praxis-Schema etwa, mit dem man Adorno immer wieder zu Handlungsanweisungen pressen wollte und mit dem auch Rohrmoser unaufhörlich hantiert, ist selber Ausfluß technologischen Denkens. Jeder Gedanke soll sofort in irgendwelche Handlungen umgesetzt werden – ganz wie im bürgerlichen Vulgärmaterialismus alles Intellektuelle nur dann anerkannt wird, wenn es sich zu Geld machen läßt. Daß in der Studentenbewegung sehr bald die Technokraten der Geschäftsordnung und des rotierenden Organisierens ihre Herrschaft aufrichteten, bestätigte die Unfähigkeit, dem allgemeinen Bewußtseinsstand zu entrinnen.

In diesem Kontext ist die von Herbert Marcuse direkt ausgesprochene, aber schon bei Horkheimer und Adorno implizierte Forderung einer "neuen Sensibilität" zu sehen. Wie das Bewußtsein aus dem bestehenden Verdinglichungszusammenhang gelöst und sensibilisiert werden kann, ist die Frage, die Adorno mit Hilfe der Ästhetik, Marcuse mit Hilfe der Psychoanalyse erörterte. Rohrmoser sieht in Marcuses Interesse an Freud eine fast völlige Verkehrung des Marxismus. In einer Passage, die zugleich Rohrmosers technizistische Redeweise illustriert, heißt es:

"Marcuse nimmt innerhalb der Gruppe der Theoretiker der neomarxistischen Sozialphilosophie insofern eine besondere Stellung ein, als er an die Stelle der die Revolution erzwingenden ökonomischen Motivation die Psychoanalyse setzt und in die marxistische Theorie einbaut. Daher sprechen wir von der Ersatzfunktion der Psychoanalyse in der revolutionären politischen Praxis der Gegenwart. Der Begriff des Surrogats meint keine Verharmlosung, sondern weist nur darauf hin, daß wir es mit einem neuen Phänomen zu tun haben, das mit dem Marxismus nicht mehr viel zu tun hat, vielmehr die Möglichkeit eröffnet, in scheinbarer

Kontinuität mit der marxistischen Theorie Inhalte zu integrieren, die sich geistesgeschichtlich der konterrevolutionären Tradition verdanken. Es ist nicht auszuschließen, daß durch die psychoanalytische Auflösung des marxistischen Revolutionsverständnisses Nietzsche einen späten, aber um so wirksameren Triumph über Marx feiern wird." (74)

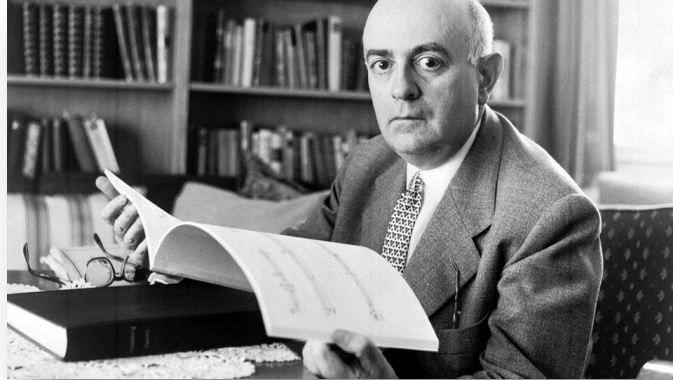
Rohrmoser geht bei dieser Konstruktion nicht auf die Frage ein, wie weit schon die ursprüngliche Theorie von Marx auf die Psychoanalyse vorausweist. Nicht zufällig steht im Zentrum des "Kapital" ein Begriff, der zu einem Schlüsselwort Freuds wurde, nämlich der Begriff des Fetischismus. Dieser Ausdruck bezeichnet bei Freud eine psychische Krankheit, die durch zwei Merkmale bestimmt ist: erstens daß der Kranke Unwesentliches und Wesentliches verwechselt und zweitens daß er diese Vertauschung nicht zu durchschauen oder aufzuheben vermag. Genau mit diesen beiden Kennzeichen hat Marx den Fetischismus aller auf Warenproduktion beruhenden Gesellschaften beschrieben, Sie machen das Unwesentliche – nämlich das Geld und die anderen gesellschaftlichen Institutionen – zum Wesentlichen in den Verhältnissen der Menschen, und diese Verkehrung wird zugleich zu einer zweiten Natur, zu einem scheinbar Selbstverständlichen. Die Gesellschaft wurde von Marx als so irrsinnig diagnostiziert, wie es Freud bei den am Fetischismus erkrankten Individuen tat. Daß Marcuse versucht, die in der Psychiatrie entwickelten Heilverfahren ins Gesellschaftliche zu transponieren, ist, so gesehen, eine wirkliche Ergänzung der Marxschen Analyse, nicht aber ihre Verkehrung.

Daneben vermag der Rekurs auf Freud die von Marx nur abstrakt vertretene These zu detaillieren, daß das gesellschaftliche Sein das Bewußtsein bestimmt. Die Psychoanalyse zeigt, wie die Gesellschaft den einzelnen schon in den frühesten Kindesjahren prägt und in ihre Schemata zwingt. Mit den Mechanismen der Sozialisation und den Möglichkeiten, sie aufzubrechen, hat sich nach Marcuse besonders Jürgen Habermas befaßt. Ihn nimmt Rohrmoser im letzten Kapitel seines Buches vor. Weil sich Habermas sehr intensiv auf empirische Forschungen eingelassen hat, kann

Rohrmoser am besten an ihm seinen Vorwurf illustrieren, die KRITISCHE THEORIE erschöpfe sich in der "Reproduktion gegenwärtiger Konstellationen" (104) und könne diese nicht aus der Wahrheit heraus begreifen, die das Christentum repräsentiert. In ihm fühlt sich Rohrmoser durch das bisherige Scheitern der KRITISCHEN THEORIE bestätigt. Aber wenn in seiner Polemik Schadenfreude anklingt, dann ist das nicht nur unchristlich, sondern auch töricht. Denn der Schaden ist der Schaden aller.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Durch das hier von Puder rezensierte Werk (und spätere Arbeiten) wurde Rohrmoser zum Vordenker einer 1977 in den Massenmedien sehr populär werdenden politisch-ideologischen Frontstellung, die die KRITISCHE THEORIE verantwortlich machte für den RAF-Terrorismus. Siehe zu diesem Thema ein Interview Adornos im SPIEGEL 19/1969 (in GS 20.2, S. 402-409).



## Zur ÄSTHETISCHEN THEORIE Adornos<sup>38</sup>

1971

39

---

Die ÄSTHETISCHE THEORIE ist das umfangreichste, zugleich aber das am wenigsten kommunikative Werk Adornos. Übersichten, klare Kapitelaufteilungen, längere Polemiken oder Interpretationen, wie sie die NEGATIVE DIALEKTIK noch reichlich enthielt, fehlen ganz, und nicht einmal läßt sich fixieren, was das Motiv des Sich-Verschließens ist. Ist die extreme Ungreifbarkeit eine Reaktion auf die Brutalität scheinbar Gleichgesinnter, die Adorno in seinen letzten Lebensjahren erfuhr? Oder entwickelte er eine spezifische Form des Altersstils, über dessen "Logik des Zerfalls" das Buch ja vielfältig meditiert? Hängt es mit den späten Provokationen des Positivismus zusammen, daß die ÄSTHETISCHE THEORIE fast lustvoll das

---

<sup>38</sup> Neue Rundschau 82 (1971, S. 465-477). Die unvollendet gebliebene ÄSTHETISCHE THEORIE wurde 1970 (als GS 7) aus dem Nachlaß herausgegeben.

Widerspruchsverbot durchbricht – oder soll der Verzicht auf ein Gedankenkontinuum das Buch seinem Gegenstand, der Kunst, anähneln? Am wenigsten wahrscheinlich ist es, das Dunkle mit dem fragmentarischen Zustand des Manuskripts zu begründen, dem der dritte Arbeitsgang noch bevorstand. Aber ignoriert werden darf auch dieser Aspekt nicht.

In die Irre dagegen führt jede Erklärung, die das Konzept des Elitären anbringt, was einmal durch Hans Mayer geschah und inzwischen das einschnappende Argument der Bescheidwiser gegen Adorno wurde. Soll der Begriff "elitär" mehr sein als ein Wortprügel, der alles irgendwie Komplexe oder nicht Integrierte trifft, so meint er Führungsansprüche, die sich aus der Behauptung anthropologischer Qualitätsunterschiede herleiten. Elitäres Denken arbeitet immer mit fixen Auffassungen von der Natur des Menschen, und Adorno hatte deshalb wenig so wie prinzipielle Anthropologie.<sup>39</sup> Er sah die Deformationen und Differenzierungen der einzelnen als gesellschaftlich Gewordenes und Aufzuhebendes, nicht als naturgegebenes Schicksal oder als Rechtsgrund von Privilegien. Liest man die Sätze Adornos, die oberflächlich nach Massenverachtung klingen, genau, ist ihr wahrhaft anti-elitärer Gehalt unverkennbar. So heißt es in der *ÄSTHETISCHEN THEORIE*: "Das verdinglichte Bewußtsein, das mit der Integration der hochindustrialisierten Gesellschaft in ihren Mitgliedern sich integriert, ist unfähig zur Rezeption des Wesentlichen an den Dichtungen zugunsten ihrer Stoffgehalte und angeblichen Informationswerte. Künstlerisch zu erreichen sind die Menschen überhaupt nur noch durch den Schock, der dem einen Schlag erteilt, was die pseudowissenschaftliche Ideologie Kommunikation nennt; Kunst ihrerseits ist integer einzig, wo sie bei der Kommunikation nicht mitspielt" (476, vgl. auch 377). Im Kern enthält dies, daß die Absage ans Gängige nicht höhere und niedrigere Menschensorten etablieren soll – wie es den elitären Theoretikern beliebte –, sondern darauf zielt, wesentlich

---

<sup>39</sup> "Ulrich Sonnemann arbeitet an einem Buch, das den Titel *Negative Anthropologie* tragen soll. Weder er noch der Autor wußten vorher etwas von der Übereinstimmung. Sie verweist auf einen Zwang in der Sache." – schrieb Adorno 1966 im Vorwort der *NEGATIVEN DIALEKTIK* (GS 6, S. 11).



"die Menschen zu erreichen". Weil das Leiden am Kommunikationsleerlauf die geheime Krankheit eines jeden ist, nicht aber das Stigma edler Naturen bildet, stellen antikomunikative Kunst und Theorie die heutige Form genuiner Aufklärung dar. Anachronistisch und deshalb populär ist der Kampf gegen "Sprachbarrieren", die das Fernsehen sowieso niederwalzt, notwendig wären Barrieren gegen den alle erstickenden Sprachbrei. Daß diese Dialektik triftig ist, mag bestritten werden; elitär aber ist ihre Intention ebensowenig, wie Adorno es als Person war.



Das paradox wirkende Programm einer aufklärerischen Hermetik gehört ohne Frage zu den Formkonstituenzen der ÄSTHETISCHEN THEORIE. Wäre es auch abwegig, ihre Schwierigkeit darauf zu reduzieren, stößt man vielleicht von diesem Komplex her am ehesten auf einen "Nervenpunkt" – um den Adornoschen Ausdruck zu zitieren, der die triviale Rede vom "wunden Punkt" ins Ambivalente wendet und Stellen einer Theorie oder eines Kunstwerks meint, die zugleich dem Berührenden weh tun.

"Trennung kann widerrufen werden einzig vermöge der Trennung" (86). So wird das Motiv jenes Programms einmal prägnant ausgesprochen, und welche Zumutung darin liegt, zeigt seine Konsequenz für die politische Intention von Kunst oder "Ästhetischer Theorie" heute: Ist, was Adorno voraussetzt, in der Realität "die entscheidende Veränderung versperrt" (373), dann läßt sich diese Sperre nicht durch ein Anrennen, sei es jäh oder geduldig, beseitigen. Nur durch einen radikalen Verzicht auf politische Unmittelbarkeit wäre sie allenfalls zu entmächtigen: durch ihre Benennung im zugleich bannenden und befreienden Bild. Apolitie kann aufgehoben werden einzig vermöge der Apolitie. "An der Zeit sind nicht die politischen Kunstwerke, aber in die autonomen ist die Politik eingewandert, und dort am weitesten, wo sie politisch tot sich stellen, so wie Kafkas Gleichnis von

den Kindergewehren, in dem die Idee der Gewaltlosigkeit mit dem dämmernden Bewußtsein von der heraufziehenden Lähmung der Politik fusioniert ist."<sup>40</sup> Das schrieb Adorno 1962 im Essay über Engagement, und er hat diesen Satz nicht nur nicht revidiert, sondern auf ihm als Verhaltensmaxime auch unter großem Druck beharrt – mit einer in der Philosophiegeschichte seltenen Konsequenz im Persönlichen. Hätte es Adorno über sich gebracht, Politik zu spielen, wären ihm die Aggressionen der Studenten erspart geblieben, deren Wirkungen in den besessenen Spekulationen der *ÄSTHETISCHEN THEORIE* über jenes Motiv wahrer Rettung untergründig spürbar scheinen: "Die Bilder des Postindustriellen sind die eines Toten; sie mögen vorwegnehmend ähnlich den Atomkrieg bannen, wie vor vierzig Jahren der Surrealismus Paris in der imago rettete, indem er es darstellte, als weideten die Kühe darin, nach denen dann der Kurfürstendamm des zerbombten Berlin von der Bevölkerung umbenannt wurde" (325).<sup>41</sup> Die provokante Absurdität dieser Passage ist kein Lapsus, sondern Ausdruck verzweifelter Logik. Der Satz läßt sich ebensowenig abtun wie einsehen, nicht kritisieren und nicht unterschreiben.

Grundiert wird er indes durch eine Theorie, die in ihrer Dunkelheit zu erörtern wäre: die der *MIMESIS*. Die Vorstellung, daß die Bilder des Postindustriellen vorwegnehmend den Atomkrieg bannten, zitiert ein Verhalten, das Horkheimer und Adorno in der *DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG* als mimetisches bezeichneten. "Der Schamane bannt das Gefährliche durch

---

<sup>40</sup> NOTEN ZUR LITERATUR III, Frankfurt a.M. 1965, S. 134f. (GS 11, S. 430)

<sup>41</sup> "dann" fehlt in puders zitaf.

sein Bild", heißt es in dem frühen Werk (Erstausgabe, 28)<sup>42</sup>, und der Anklang der ÄSTHETISCHEN THEORIE meint wohl einen inneren Konnex.

"Mimesis" deutet in der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG auf eine vorgeschichtliche Phase, in der sich die Menschen gegen die Übermacht der Naturgewalten nur durch chamäleonhaftes Sichgleichmachen zu retten vermochten. Die magischen Bilder der Zauberpraktiken waren Unterwerfungsgesten elementarster Selbsterhaltung. Schauer und Angst ließen die Formation eines Ich nicht zu, wie auch die Umwelt nicht als Einheit, sondern als diffuse Gefahrenquelle erschien. In dem Maß aber, in dem die Natur als Totalität empfunden zu werden begann – die Ethnologen setzen als primitivsten Einheitsbegriff den des "Mana", der noch den vorzeitlichen Schrecken nennt, durch den Namen aber schon bannt –, integrierte der Mensch auch seine innere Polymorphie. An die Stelle der mimetischen Impulse trat das Kalkül zur Unterwerfung des Nicht-Ich. Weil aber das Diffuse in diesem Prozeß bloß verdrängt, nicht wirklich zu seinem Recht gebracht wurde, ist es als Bedrohung und Lockung der Zivilisation stets noch gegenwärtig. "Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt"<sup>43</sup>. So fassen Horkheimer und Adorno die "Urgeschichte der Subjektivität", deren Konsequenz die Macht dessen darstellt, was Freud als den Todestrieb erkannte. Nämlich die Versuchung, das als Last empfundene Ich

<sup>42</sup> Zunächst wurde die DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG 1944 in New York veröffentlicht, als mimeographische, nichtöffentliche Ausgabe des Institute of Social Research; 1947 erschien eine Ausgabe bei dem ehemaligen Exilverlag Querido Amsterdam, die sich von jener ursprünglichen Version inhaltlich unterschied (nach van Reijen/Bransen: Das Verschwinden der Klassengeschichte in der 'Dialektik der Aufklärung', in: Max Horkheimer: GESAMMELTE SCHRIFTEN Band 5, S. 453-457). Viele Jahre lang konnten sich die Autoren nicht zu einer Neuauflage in der BRD entschließen. 1949 wurde das zentrale Kapitel ODYSSEUS ODER MYTHOS UND AUFKLÄRUNG in der DDR-Zeitschrift 'Sinn und Form' veröffentlicht (4/1949, S. 143 ff.). Dann entstanden 1955 (Liechtenstein, edition emigrant) und 1968 (Amsterdam, Verlag de Munter, Schwarze Reihe Nr. 5) unautorisierte Veröffentlichungen als fotomechanischer Nachdruck der Ausgabe 1947. Nun erst kamen 1969 (S. Fischer) und 1970 (Büchergilde Gutenberg) autorisierte Neuauflagen. Entgegen der Beteuerung im Vorwort wurde der Text durchaus inhaltlich "retouchiert". Beispielsweise wurde die inflationäre Zuschreibung von Phänomenen als "monopolistisch" in der Ausgabe 1944 jetzt gestrichen, auch die "Klassengesellschaft" taucht kaum mehr auf. – In Adornos GS 3 steht der von Puder zitierte Satz auf Seite 33; natürlich ist das Werk auch in Horkheimers GESAMMELTEN SCHRIFTEN enthalten. Dort sind übrigens die textlichen Veränderungen Wort für Wort vermerkt. – Habent sua fata libelli!

<sup>43</sup> DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG (1947, 47 bzw. GS 3, S. 50)

abzuwerfen, oder spezifisch gesprochen: die polymorphe Sexualität der Partialtriebe vom Primat der Genitalität zu befreien. Die DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG bezeichnet das als "die dem Lebendigen tief einwohnende Tendenz (...): sich an die Umgebung zu verlieren anstatt sich tätig in ihr durchzusetzen, den Hang, sich gehenzulassen, zurückzusinken in Natur. Freud hat sie den Todestrieb genannt, Caillois le mimétisme. Süchtigkeit solcher Art durchzieht, was dem unentwegten Fortschritt zuwiderläuft, vom Verbrechen, das den Umweg über die aktuellen Arbeitsformen nicht gehen kann, bis zum sublimen Kunstwerk".<sup>44</sup> Was in dieser Passage durch die problematische Sprachfigur "vom .... bis" zusammengedrängt ist, wird in der ÄSTHETISCHEN THEORIE in ein vielfältiges, aber immer nur momentan aufscheinendes Licht gerückt. In ihr heißt es: "Kunst ist Zuflucht der Mimesis" (86)<sup>45</sup> oder Kunst ist "die zum Bewußtsein ihrer selbst getriebene Mimesis" (384) oder, mit einem Platonischen Ausdruck, wird sie genannt die "Anamnese des Unterlegenen, Verdrängten, vielleicht Möglichen" (384). Dies letzte aber soll bedeuten, daß Kunst nicht Regression darstellt, sondern den durch die Zivilisation verdrängten mimétisme wahrhaft erinnernd umwandelt.<sup>46</sup> Sie ist einerseits Antizipation eines Prozesses, in dem sich der Identitätszwang des Ich auf heilsame Weise lösen könnte, andererseits hält sie jenem vorweltlichen Schauer stand, dem die Kultur, die ihn unterdrückte, immer wieder anheimfällt. Trieb der ursprüngliche Schrecken, das Mana, in Hitler unmittelbar hoch, so ist, nach einer Formulierung der ÄSTHETISCHEN THEORIE, die gegenwärtig "herrschende Allgemeinheit", ihre "Totalität": "die fratzenhafte Nachfolge von Mana" (130). Die Kunstwerke dagegen sind "wahrhaft Nachbilder des vorweltlichen Schauers im Zeitalter der Vergegenständlichung (...). Aufgeklärt bleiben sie dabei, weil sie den erinnerten Schauer, inkommensurabel in der magischen Vorwelt, den Menschen kommensurabel machen möchten" (124).

---

<sup>44</sup> DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG (1947, S. 271 bzw. GS 3, S. 260)

<sup>45</sup> Genau: "Kunst ist Zuflucht des mimetischen Verhaltens." (GS 7, S. 86)

<sup>46</sup> "Der Künstler ist ein glückliches Kind im Körper eines unglücklichen Erwachsenen." Giorgio Strehler (Quelle leider verloren)

Der Strang zwischen der Erinnerung eines Vor-Ichlichen, auf das Mimesis weist, und der Antizipation dessen, was jenseits des Ich wäre, gerät jedoch nach dieser Anstrahlung gleich wieder ins Dunkle; vielleicht hilft, wenn man vor dem Ausgangsgedanken – die Kunstwerke mögen durch ein mimetisches Sichtotstellen den Atomkrieg bannen – nicht ganz resignieren will, der Hinweis auf eine spezifische Erfahrungsschicht Adornos, welche die ÄSTHETISCHE THEORIE eher voraussetzt als verleugnet. Sie hängt mit dem Rekurs auf Mimesis zusammen, zu dem Not immer wieder zwang. Galt seit den Anfängen der Zivilisation für jeden, der Herr sein wollte, das mimetische Tabu, blieben die Schwächeren – Frauen, Kinder, Unterschichten – auf Mimesis angewiesen. Oft wurden durch sie die Unterworfenen die schließlich Überlegenen, wie der Knecht in Hegels "Phänomenologie", der sich zunächst ganz mimetisch verhält. So zitiert der Terminus MIMESIS immer auch die Lage der gesellschaftlich Bedrängten. Es ist sprechend, daß er von Benjamin, Horkheimer und Adorno 1938 im Pariser Emigrantenkreis thematisiert wurde. Schon die Metapher "Kunst ist Zuflucht der Mimesis" erinnert die Exiliertensituation, und zu fragen wird noch sein, ob das Erfahrungspotential, das sich, verwandelt, in Adornos Maxime des Mimetischen ausdrückt, nicht wahrer ist als theoretische Schlüssigkeit.



"Nachahmung ist Kunst einzig als die eines objektiven, aller Psychologie entrückten Ausdrucks, dessen vielleicht einmal das Sensorium an der Welt inward und der nirgendwo anders überdauert als in Gebilden. Durch den Ausdruck sperrt sich Kunst dem Füranderessein, das ihn so begierig verschlingt, und spricht an sich: das ist ihr mimetischer Vollzug. Ihr Ausdruck ist der Widerpart des etwas Ausdrückens. – Solche Mimesis ist das Ideal von Kunst (...)." (171). Dieser Passus, der ebenso das bisher über Mimesis Gesagte konzentriert wie dessen Unzulänglichkeit zeigt, ist charakteristisch in seiner Mischung aus Entschiedenem und Vagem. "Nachahmung ist

Kunst einzig als ..." – das polemisiert klar gegen alle auf Aristoteles zurückgehenden Mimesistheorien (auch die Auerbachs), die Kunst als Nachahmung gegenständlicher Wirklichkeit deuten. Aber der Relativsatz, der den von Adorno intendierten Ausdruck erklärt, enthält eine Sammlung von Wörtern, deren jedes unbestimmter ist als das andere: "vielleicht", "einmal", "Sensorium", "Welt", "innewerden"; es folgt aber sogleich wieder eine sehr definitive Sprachfigur, nämlich das autoritär ausschließende "nirgendwo anders als", allerdings um inhaltlich gefüllt zu werden durch den unpräzisesten Begriff für Kunstwerke "Gebilde", der über die Kunstsphäre hinaus auf alles mögliche weisen kann. Im nächsten Satz entsteht das zugleich Bestimmte und Ungreifbare durch das inhaltliche Paradoxon. Kunst sperrt sich im Ausdruck dem Füranderessein, ebenso verschlingt aber dieses jenen (Adorno, der kaum etwas Sprachliches so genau nahm wie die Modi des Verbs, sagt nicht "möchte verschlingen", was die Sequenz widerspruchsfrei gemacht hätte). Mit einem lapidaren "und" wird das Paradox aufs höchste gesteigert, der Doppelpunkt aber bringt einen neuen Gestus der Determiniertheit samt dem strengen Wort "Vollzug". Die letzten beiden – im Text durch einen Abschnitt getrennten – Sätze gewinnen ihr Zwiespältiges, indem sich der erste als rein beschreibend gibt, der zweite aber ("Solche Mimesis ist das Ideal von Kunst") klingt, als sei das Beschriebene nirgends vorfindlich.<sup>47</sup>

Auch derartige Tonwechsel sind nur schwer zu erklären. Einerseits hängen sie wohl damit zusammen, daß Kunst in den Augen Adornos zum Belastetsten geworden ist und zugleich zum Fragilsten, das jede Selbstverständlichkeit verlor. Andererseits entspricht die Schreibweise dem, was Adorno prinzipiell den Doppelcharakter des ästhetischen Scheins nennt. Dieser ist sowohl höchst bestimmt Widerschein der Gesellschaft als auch – wie immer ungreifbar – Anschein eines ganz Anderen.

---

<sup>47</sup> Der Abschnitt wird in der vorliegenden Veröffentlichung durch – angedeutet. Der erste Satz des folgenden Abschnitts lautet insgesamt: "Solche Mimesis ist das Ideal von Kunst, nicht ihre praktische Verfahrensweise, auch keine auf Ausdruckscharaktere gerichtete Attitude."

Die sich aufdrängende Frage, wie das Verhältnis dieser Aspekte zu fassen sei, läßt sich nicht endgültig beantworten. Sie bildet eine der Nahtstellen zwischen der ÄSTHETISCHEN THEORIE und der Einzelinterpretation von Kunstwerken. Jedoch kann abstrakt gesagt werden, warum Adorno meint, daß "einzig" noch Kunst dem Immanenzzusammenhang der Gesellschaft, "dem, was ist" zu entragen und das "Andere" zu berühren vermöchte. Auf der Hand liegt ja etwa der Einwand, dies sei Sache der Theologie – ebenso wie revolutionäre Politik der Mimesis der Unterdrückten eine weit bessere "Zuflucht" biete als das Ästhetische. Die Antwort ergibt sich für Adorno aus der Stellung der Kunst zur Zweck-Mittel-Rationalität, zur INSTRUMENTELLEN VERNUNFT.

War es die Konsequenz der Aufklärung, alles zum Mittel zu machen, so instrumentalisierte sie auch das Bewußtsein der Menschen. Deren zweite Natur wurde der Profitkalkül. Die Theologie wurde in diesen Prozeß genauso hineingezogen, wie die politischen Befreiungsbewegungen stets in die Verdinglichung zurücksanken, wenn sie sich überhaupt jemals von ihr emanzipierten. Lediglich die Kunst verfügt über tiefergreifende Resistenzkräfte, gerade weil die Technologie von Anbeginn in ihr so wichtig war. Die Techniken avancierter Kunst waren den gesellschaftlichen stets gewachsen genug, um nicht sogleich von der herrschenden Instrumentalisierung aufgesogen zu werden. Zudem entmächtigt das Kunstwerk die technische Rationalität der Naturausbeutung auf spezifische Weise. Herrschaft im Kunstwerk, die Zweckmäßigkeit, nach der es sich organisiert, "ist nur der Schatten der Zweckmäßigkeit draußen" (209). Ihr Schrecken wird durch die Kunst "entsühnt" (86) – zugleich allerdings, das Wort "Schatten" ist nicht eindeutig, verschleiert. Die freie Zwecklosigkeit des Ästhetischen aber, von der Kant sprach, ist äußerstes Gegenbild zur irren Zwecklosigkeit der Fortschritte der INSTRUMENTELLEN VERNUNFT. Weil vor deren Trend Metaphysik, Theologie und Politik zerfielen oder kapitulierten, ist Kunst letzte, wiewohl zuinnerst bedrohte "Stellvertretung" des Anderen.



So ist es zu verstehen, daß heute Theorie, die nicht resigniert, für Adorno "ästhetische" sein muß; allenfalls gerechtfertigt ist Philosophie überhaupt nur noch, wenn ihr Bewußtsein nicht hinter den extremen Produkten der Kunst zurückbleibt. Becketts ENDSPIEL stellt das Maß gegenwärtigen Denkens dar. Das ist einer der Aspekte des Titels, den Adorno, wie er seinem Berliner Freund Peter Szondi schrieb, als sehr belastet ansah. Man greift zu kurz, wenn man darin nur die Spitze gegen "Ästhetik", gegen begriffliche Systematik der Kunst, verspürt. "Ästhetische Theorie" meint prägnant auch Adornos Arbeit als ganze.

Daß aber Denken derart auf Kunst angewiesen ist, hat historisch weit zurückreichende Gründe. Indem sich Philosophie seit der bürgerlichen Epoche in Wissenschaftstheorie umwandelte, ging das Gleichgewicht von Stringenz und Ausdruck<sup>48</sup>, argumentativer Geschlossenheit und persönlicher Erfahrung, das bis dahin ihr Lebenselement gebildet hatte, verloren. Je freizügiger das Bürgertum die Kunst entkonventionalisierte und als Sprache unverstellten Leidens zuließ, desto stärker strebte es, die Philosophie zu konventionalisieren und zur Methodik zu verhalten. Im selben Jahrzehnt, in dem sich in Deutschland die Dichtung zum Medium dessen machte, was das Individuum unmittelbar angeht, konzipierte Kant die Theorie, die man als Versuch ansehen konnte, zugunsten von Wissenschaft das den einzelnen am meisten Interessierende – die Fragen nach der Seele, der Freiheit und der Unsterblichkeit – aus der Philosophie herauszudrängen.

Vielleicht läßt sich die These vertreten, daß bis zu jener Zeit die Philosophie weithin expressiver wirkte als die Kunst. Davon zeugen etwa das deutsche Barockdrama oder die römische Lyrik, deren Anrührendes großteils aus der Philosophie entliehen ist; insbesondere aus der stoischen,

---

<sup>48</sup> KANT – STRINGENZ UND AUSDRUCK ist der Titel von Puders aus der Dissertation bei Adorno hervorgegangener Arbeit (Freiburg 1974).



die ja gerade in dem Gestus, durch den sie alle Ausdrucksregung beherrschen will, höchst ausdrucksvoll ist. Die Bemerkung Georg Simmels, es sei erstaunlich, wie wenig die Philosophie von den Leiden der Menschheit enthalte, war wohl vor allem ein Reflex auf den akademischen Kantianismus seiner Zeit. Sonst stimmt der Satz sicher nicht. Noch die methodologische Kühle des Cartesischen Dualismus ist sprechend als Widerstand gegen den Hexenwahn. Und wenn heute, um etwas scheinbar ganz Fernliegendes zu erwähnen, der Universalienstreit als müßiges Würfeln um die Frage erscheint, ob die Begriffe *ante* oder *post rem* sind, so bedeutete der nominalistische Impuls ursprünglich verzweifelte Auflehnung gegen falsche Allgemeinheit. Vereinzeln und Entfremdung ist nie brüsker formuliert worden als im Nominalismus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Abälards Lehrer Roscellin etwa behauptete, daß selbst zwischen Gott, Christus und dem Heiligen Geist unaufhebbare Ichheit besteht, und wurde deshalb als Tritheist verdammt.<sup>49</sup> Die Erregung aber, die den Universalienstreit begleitete, ist kaum anders als aus dem Konnex von Begriff und Leiden zu erklären.

Wurde dagegen seit der bürgerlichen Epoche das Expressive aus der Philosophie in die Kunst gedrängt, so mußte Denken, dessen Ausdrucksverlangen nicht resignierte, mehr und mehr dieser Bewegung folgen und ästhetischen Charakter annehmen. Schon bei Kant, der freilich gerade im erkenntniskritischen Angriff auf den Ausdruck diesen noch einmal extrem steigerte, wurde die Kunsttheorie wesentlicher Teil des Systems. Daß Hegels Denken einen durchgehend ästhetischen Zug hat, gehört zu den relevantesten Thesen Adornos. Detailliert ausgeführt ist sie in seinem Essay über Hegel-Lektüre, der als Motto den Borchardt-Vers trägt "*Ich habe nichts als Rauschen*" und in der *ÄSTHETISCHEN THEORIE* vielfach vorausgesetzt wird (z.B. 511).

---

<sup>49</sup> Der unter anderem von Johannes Roscellin von Compiègne vertretene sogenannte "Tritheismus" meint gerade, daß es in Gott drei Wesen, drei Substanzen, drei Naturen gibt; er leugnet also die "Dreieinigkeit" Gottes. Eventuell fehlt hier die Negierung "keine".

Nach dem Idealismus verschärfte sich die Situation; die Philosophie fiel auseinander in eine akademisch betriebene Stringenztechnik und ein aus der Universität emigriertes Ausdrucksdenken, das fließende Übergänge zur Kunst zeigte.<sup>50</sup> Es reicht von Schopenhauer und Kierkegaard über Nietzsche bis zu den dichtenden und stückeschreibenden Philosophen des 20. Jahrhunderts. Desultorische Vereinigungen beider Tendenzen gab es vielleicht bei Husserl und Simmel oder, mißglückt, in der Heideggerschule; Adornos ÄSTHETISCHE THEORIE zielt auf die volle Reflexion des Prozesses. Die Erfahrung der Kunst begründet die "monadologische" Maxime seiner Philosophie; ihren Versuch, durch äußerste Konzentration auf das Individuierte das Allgemeine zu erreichen, wie es exemplarisch in den MINIMA MORALIA geschah, aber in allen Adornoschen Arbeiten die Idee darstellt: "daß das einsame Bewußtsein, indem es im Gestalteten als das verborgene aller sich enthüllt, potentiell sich selbst aufhebe"<sup>51</sup>.



"Ist Philosophie insgesamt mit der Kunst alliiert, soweit sie im Medium des Begriffs die von diesem verdrängte Mimesis erretten möchte, dann verfährt Hegel dabei wie Alexander mit dem gordischen Knoten. Er depotenziert die einzelnen Begriffe, handhabt sie, als wären sie die bilderlosen Bilder dessen, was sie intendieren."<sup>52</sup> Was Adorno von Hegels Begriffen sagt, gilt buchstäblich von denen seiner ÄSTHETISCHEN THEORIE. Ihre Sprache soll über die diskursive hinausgehen, nicht bloß signifikant sein, sondern sich den bezeichneten Dingen anähneln. Das geschieht am direktesten durch Anklänge an den dichterischen Ausdruck, die häufiger

---

<sup>50</sup> Ida v. Lüttichau (1798-1856) zeigt in ihren erst zum kleinen Teil veröffentlichten Aufzeichnungen ein lebenslanges existenzielles Bemühen, auf Grundlage ihrer persönlichen Erfahrung Erkenntnis zu bilden mithilfe von Theologie, Literatur, bildender Kunst, Theater, Musik, Philosophie, Psychologie. Zweifellos ging es ihr um das von Puder hier zuvor gemeinte "Gleichgewicht von Stringenz und Ausdruck, argumentativer Geschlossenheit und persönlicher Erfahrung". (Wahrheit der Seele – Ida von Lüttichau; zwei Bände: Leipzig 2010 und Berlin 2015: A+C)

<sup>51</sup> NOTEN ZUR LITERATUR II (1961, 173) (GS 11, S. 268)

<sup>52</sup> DREI STUDIEN ZU HEGEL (1963, 140) (GS 5, S. 354)

sind, als man erwarten sollte. Besonders bei ungewöhnlichen Worten ist oft ein Zitat zu vermuten. "Konventionen im Stande ihrer wie immer schon schwanken Ausgleichung mit dem Subjekt heißen Stil" (305). Das erinnert den George-Vers "Roh seid ihr, da ihr schwank seid". Oder der Satz "Das Letzte, was sie (*die Kunst – M.P.*) vermag, ist die Klage um das Opfer, das sie darbringt und das sie selbst in ihrer Ohnmacht ist" (84) variiert die von Adorno als groß gedeutete Borchardt-Zeile: "Das letzte, was das Herz vermag ...". Nicht selten sind auch syntaktisch präzise und zugleich rhythmisierte Sätze wie: "Gesetzte Einheit, suspendiert sie, als gesetzte, stets sich selber" (216). Aber wichtiger als solche Anverwandlungen ist der Duktus der Adornoschen Begriffsbildung, der vielleicht an drei Termini, die für divergierende Modi des Gedankens stehen, beschrieben werden kann: *Penchant*, *Pronunciamento*, *Nominalismus*.

"Penchant" (z.B. 79, 92, 136, 377) meint, grob gesagt, etwas wie Neigung oder Tendenz (der Kunst). Aber indem es offenbar auf den Imperativ "Ne pas se pencher au dehors"<sup>53</sup> anspielt, trifft es zugleich die Sphäre des Verbotenen, Gefährlichen; dessen, was das Kind am Eisenbahnfenster lockt. Innerhalb der geschlossenen Gesellschaft, die sich insgesamt jenem Imperativ unterstellt, wird Kunst zum Penchant. Ihr Trieb ist das "Sesam öffne dich: ich möchte hinaus"<sup>54</sup>, das Risiko des Sturzes. Auffällig aber ist der Wohllaut von Penchant, da Adorno in der ÄSTHETISCHEN THEORIE mit Bedacht für abstoßende Erscheinungen widrige Worte setzt: Banausie, Entkunstung, Amusie (das er wohl als Analogon zur "Aphasie" entwickelte).

"Pronunciamento" (z.B. 213, 373) ist exemplarisch für die Art, in der Adornos Begriffe von subjektiver und kollektiver Realitätserfahrung durchtränkt sind. Zu dem Terminus schreiben Broué und Témime: "Die spanische Armee war eine Armee des pronunciamiento: das Wort ist

---

<sup>53</sup> "Nicht hinauslehnen!" – auch in deutschen Eisenbahnzügen stand diese Warnung früher mehrsprachig (deutsch, englisch, französisch, italienisch). Heutzutage lassen sich die Fenster bekanntlich nicht mehr herunterschieben.

<sup>54</sup> Stanislaw Jerzy Lec, zitiert von Adorno in seiner Einleitung des Bandes *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (Sonderausgabe SL, Neuwied 1972, S. 7).

spanisch und entspricht spanischen Realitäten. Für die besiegten, durch ständige Niederlagen gedemütigten Offiziere verstand es sich von selbst, daß nicht sie schuld waren, sondern die jeweilige Regierung. Es war dann fast schon Ehrensache, die Regierung zu stürzen und Militärs an ihre Stelle zu setzen. (...) Die Kaste der Offiziere (...) verteidigte (...) mit Feuereifer ihre Vorrechte, vor allem das Recht auf *pronunciamiento*, 'Stellungnahme', (einschließlich des Rechts, die eigene 'Stellung' mit Gewalt zur allgemeinverbindlichen zu machen).<sup>55</sup> So ist der Begriff, der sich bei Adorno fast immer auf forciert linke Behauptungen des Endes der Kunst bezieht, an eine schockhafte Erfahrung des Faschismus gebunden. Da dieser Hintergrund von *pronunciamiento* aber weithin vergessen wurde, hat es nicht den direkt polemischen Charakter, den etwa das oberflächlich subsumierende Wort "Linksfaschismus"<sup>56</sup> zeigt; eher ist es wie ein Menetekel hingestellt. Es wirkt bestürzend, ohne daß man es diskursiv versteht. Dazu trägt auch die eigentümliche Italienisierung bei. Vielleicht deutet sie darauf, daß "nichts unverwandelt"<sup>57</sup> in Kunst oder ÄSTHETISCHER THEORIE erscheint; wie fragwürdig ihr Verhalten zum realen Schrecken ist.

Bleiben *Penchant* und *Pronunciamiento* als programmatische oder abwehrende Begriffe trotz ihres Irisierens relativ eindeutig, so sind die eigentlich analytischen Kategorien der ÄSTHETISCHEN THEORIE durchweg äquivok. Ihre Intention auf Differentes wirkt ähnlich wie eine Dissonanz in der Musik. Durch das Auseinanderstrebende der Bedeutungen wird der Rezipierende verstört, er empfindet einen schrillen Klang. Zum Verwirrendsten dieser Art gehört bei der Lektüre der ÄSTHETISCHEN THEORIE

<sup>55</sup> P. Broué und E. Témime: *Krieg und Revolution in Spanien* (Frankfurt/M. 1968, S. 43f.) – "Pronunciamiento" kann explizit "Militärputsch" bedeuten. Adornos Begriff "pronunciamiento" ist die italienische und portugiesische Version desselben Wortes.

<sup>56</sup> Jürgen Habermas sprach während des ad hoc-Kongresses 'Hochschule und Demokratie – Bedingungen und Organisation des Widerstands' am 9. Juni 1967 in Hannover (anlässlich der Beerdigung von Benno Ohnesorg) von der Tendenz zur einem "linken Faschismus". Obwohl er diese Formulierung später zurückzog, hat sie sich in der BRD in der Folge zu einem beliebten demagogischen Stereotyp entwickelt. (Uwe Bergmann [Hrsg.]: *Bedingungen und Organisation des Widerstands – Der Kongreß in Hannover; West-Berlin 1967*, S. 72; siehe auch bei Wolfgang Kraushaar (Hrsg.): *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946-1995*, Band 1-3 (Hamburg 1998, hier: Band 2, S. 246-255) – In einem Brief an Herbert Marcuse vom 5. Mai 1969 äußert sich Adorno nuanciert zu dieser Formulierung (in: *Frankfurter Adorno Blätter VI*, S. 104).

<sup>57</sup> "Nichts in der Kunst, auch nicht in der sublimiertesten, was nicht aus der Welt stammte; nichts daraus unverwandelt." (ÄSTHETISCHE THEORIE, GS 7, S. 209)

die Frage, was "Nominalismus" meint. Denn der Begriff ist nicht nur sachlich mehrdeutig, sondern im prägnanten Sinn ambivalent; das heißt: er bezeichnet zugleich Abstoßendes und Intendiertes. Wie das "Reine" bei Kant oder das "Unendliche" bei Hegel sowohl das Schlechte als auch das Nennen, was die Philosophie als Höchstes anstrebt, so kann bei Adorno der Begriff des Nominalismus vom Pejorativen ins Emphatische hin und zurück schlagen. Heißt es in der *ÄSTHETISCHEN THEORIE* einmal: "Der ästhetische Nominalismus war die von Hegel versäumte Konsequenz seiner Lehre vom Vorrang der dialektischen Stufen über die abstrakte Totalität" (297), wird andererseits der Nominalismus als ganz und gar ideologische denunziert: "Am tiefsten dürfte der Nominalismus der Ideologie darin verhaftet sein, daß er Konkretion als Gegebenes, zweifelsfrei Vorhandenes traktiert und sich und die Menschheit darüber täuscht, daß der Weltlauf jene friedliche Bestimmtheit des Seienden verhindert, die vom Begriff des Gegebenen nur usurpiert und ihrerseits mit Abstraktheit geschlagen wird" (203). Zur Feststellung der Divergenz kann man sich auf eine der wenigen Textanmerkungen der *NEGATIVEN DIALEKTIK* berufen: "Das Verhältnis genuin kritischer Theorie zum Nominalismus ist nicht invariant"<sup>58</sup>, aber das durch die Variation ausgedrückte wird kaum direkt gesagt.

Versucht man, es durch Zusammenstellungen zu fassen, fällt zunächst die Häufigkeit des Wortes "Nominalismus" bei Adorno auf; dies um so stärker, als der Terminus außer den Scholastikspezialisten wenig Interessenten hat in Deutschland. In Eislers Kant-Lexikon etwa sucht man das Stichwort vergeblich, obwohl sogar die gelehrte Form "nominales" bei Kant erscheint. Nicht einmal das dreibändige Philosophische Wörterbuch bringt einen selbständigen Nominalismusartikel; es kommt mit knapp drei

---

<sup>58</sup> "Das Verhältnis genuin kritischer Philosophie zum Nominalismus ist nicht invariant, es wechselt geschichtlich mit der Funktion der Skepsis (vgl. Max Horkheimer, *Montaigne und die Funktion der Skepsis*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII. Jg. 1938, *passim*)."  
(GS 6 [2003], Fn 4 nach S. 66.) Die Fußnote bezieht sich auf Adornos Satz: "Trotz seines extremen Nominalismus organisierte sich Sartres Philosophie in ihrer wirksamsten Phase nach der alten idealistischen Kategorie der freien Tathandlung des Subjekts." (a.a.O. S. 59) – In früheren Ausgaben der *NEGATIVEN DIALEKTIK* (1975, 1997) befinden sich etliche \*-Fußnoten, so auch diese, auf der entsprechenden Textseite. Diese Inkonsequenz von Fußnoten/Endnoten geht auf den Autor zurück.

Zeilen für Verweise aus.<sup>59</sup> Ist Adornos Wortwahl demgegenüber provokant, so zielt sie auf das im Desinteresse Verdrängte. Nominalisten war im Mittelalter Wechselbegriff für *moderni*, und bei den frühesten Trägern dieses Attributs gibt es paradigmatische Probleme von Modernität. Ihr im 11. Jahrhundert formulierter Impuls war es, das Einzelne von der Herrschaft der Allgemeinbegriffe zu lösen, indem diese als bloße Namen gedeutet wurden. Aber soweit sich die Kritik des traditionellen Begriffsrealismus als Nominalismus konstituierte, verfestigte sich die Lehre vom Einzelnen. Aus dem antibegrifflichen Hinweis auf das *Diesda*, das *haecce* oder *toteti* – nach Adorno eine Frühform von Dada<sup>60</sup> –, wurde bei Duns Scotus die Kategorie der *haecceitas*; das nominalistische Programm widerrief sich in einer paradoxen Ontologie. Diese Umbiegung von Moderne hat sich seither ständig wiederholt, in der Philosophie am eklatantesten bei Heidegger; in der Musik modellhaft bei Strawinsky. Die Flucht des einzelnen aus dem nominalistischen Stand, aus seinem kritischen Impetus in eine forciert ursprüngliche, allgemeine, seinshafte oder sonstige Ordnung ist eine dauernde Versuchung. Sie ließe sich etwa auch an der Entwicklung der jüngsten Literatur, der "Konkreten Dichtung", illustrieren. Deren Programm war ja zunächst ganz nominalistisch; sie wollte die einzelnen Worte, die *faits bruts* der Sprache aus dem begrifflichen Zwangszusammenhang der *langue* lösen und in ihrer Einzelheit spürbar machen.<sup>61</sup> Eine zweite Phase dieser Literatur scheint indes auf die Errichtung einer neuen Ordnung hinzustreben. So schrieb ihr Theoretiker Siegfried Schmidt kürzlich: "Damit gewinnen in konkreter Malerei und Dichtung die solcherart entfunktionalisierten Kunstmittel den Charakter

<sup>59</sup> Das von Georgi Schischkoff betreute einbändige Philosophische Wörterbuch enthielt zumindest in der Ausgabe 1974 einen Artikel; dieser schloß mit der Formulierung: "Der moderne mathem. Formalismus und der Verzicht der Naturwissenschaften darauf, physikal. Phänomene auf letzte Substanzen und Wesenheiten zurückzuführen, sind neue Spielarten des N." (Kröner Taschenausgabe; Stuttgart 1974, S. 468f.)

<sup>60</sup> "Noch Dada war, als die aufs pure Dies hinweisende Gebärde, so allgemein wie das Demonstrativpronomen; daß der Expressionismus mächtiger als Idee war denn in seinen Produkten, dürfte daher rühren, daß seine Utopie des reinen τὸδε τι noch ein Stück falschen Bewußtseins ist. Substantiell jedoch wird das Allgemeine an den Kunstwerken allein, indem es sich verändert." (ÄSTHETISCHE THEORIE, GS 7, S. 270) – τὸδε τι (= dies von der Art, Einzelding), ein Begriff bei Aristoteles; gemeint ist dort "Erste Substanz, die zwar physikalisch nicht unteilbar, aber logisch unhintergebar ist" (Gattungsbegriff).

<sup>61</sup> *faits bruts* = nackte Tatsachen/Erfahrungstatsachen im Gegensatz zu u.a. wissenschaftlich begründeten Tatsachen; *langue* = Sprache; konkreter Bezug unklar.

von Generalia, man könnte auch sagen: von Konstruktionsuniversalien, von optisch oder sprachlich Begrifflichem. Sie werden aufgefaßt als Konstanten der raum-zeitlichen Erfahrungswirklichkeit, ihrer Erfahrung und Gliederung, gelten also als Generalia sprachlicher Sinnkonstruktion."<sup>62</sup> Gegen solche Rückfälle zu stechen, ist eines der Motive von Adornos ständiger Rede über Nominalismus.

Sie wehrt sich aber andererseits gegen einen Kult des Einzelnen, der sich als Ideologie der bürgerlichen Gesellschaft brauchen ließ: " 'Was ist schon der Begriff?' – die Geste drückt immer zugleich auch aus, daß der Einzelne Geld zu verdienen hat und daß das wichtiger sei als alles andere. Wäre der Begriff soweit selbständig, daß er nicht in den Einzelheiten sich erschöpfte, aus denen er sich zusammensetzt, so wäre das bürgerliche Individuationsprinzip zuinnerst erschüttert (...). Der anti-ideologische Nominalismus ist von Anbeginn auch Ideologie." <sup>63</sup>

Daß der Nominalismus sich, zumindest äußerlich konträr, weiterentwickeln konnte zu forcierten Ontologien und zu vulgärmaterialistischen Ideologien, spricht wohl gegen ihn, weist aber zugleich auf das Moment seiner Stärke. Dies scheint eine Berührung von Theologie und Materialismus zu sein, die nicht primär durch die Personalunion dieser Elemente im Frühnominalismus zustande kam, sondern durch die von ihm zuerst exponierte Idee des NAMENS. Der Name ist abstrakter, leerer als die Begriffe, weil sein Gehalt nicht allgemein kommunizierbar ist, im strengen Sinn sogar tautologisch. Gerade in der höchsten Abstraktion kommt er aber zur höchsten Individuation. Benjamin hat in den KURZEN SCHATTEN andeutend gesprochen "von der Kraft des Namens (...), bildlos, Zuflucht aller Bilder."<sup>64</sup> Adorno variierte diesen Satz vielfach – auch in der Passage über Hegel, die am Beginn dieses Abschnitts steht.<sup>65</sup> In der NEGATIVEN DIALEKTIK führte die Idee des bilderlosen

---

<sup>62</sup> Siegfried Schmidt: Konkrete Dichtung: Theorie und Konstruktion, in: Poetica Band 4, Heft 1, 17.

<sup>63</sup> DREI STUDIEN ZU HEGEL, a.a.O., 129 f. (GS 5, S. 346)

<sup>64</sup> W. J. Benjamin: SCHRIFTEN BAND 2, Frankfurt/M. 1955, S. 15.

<sup>65</sup> Siehe auch MINIMA MORALIA, Aphorismus 92: Bilderbuch ohne Bilder (GS 4, S. 159 ff.)

Bildes zur Formulierung: "Solche Bilderlosigkeit konvergiert mit dem theologischen Bilderverbot. Der Materialismus säkularisierte es, indem er es nicht gestattete, die Utopie positiv auszumalen; das ist der Gehalt seiner Negativität. Mit der Theologie kommt er dort überein, wo er am materialistischsten ist. Seine Sehnsucht wäre die Auferstehung des Fleisches; dem Idealismus, dem Reich des absoluten Geistes, ist sie ganz fremd."<sup>66</sup> Zuinnerst aber ist für Adorno der Name Motiv der Kunst: "Gegenüber der meinenden Sprache ist Musik Sprache nur als eine von ganz anderem Typus. In ihm liegt ihr theologischer Aspekt. Was sie sagt, ist in der Aussage bestimmt zugleich und verborgen. Ihre Idee ist die Gestalt des göttlichen Namens. Sie ist entmythologisiertes Gebet, befreit von der Magie des Einwirkens; der wie immer auch vergebliche Versuch den Namen selber zu nennen, nicht Bedeutungen mitzuteilen."<sup>67</sup> Analog ließe sich das kunstumschreibende Verfahren der ÄSTHETISCHEN THEORIE als der Versuch bezeichnen, mit immer neuer Unzulänglichkeit den Namen der Kunst zu nennen, nicht aber sie durchgehend begrifflich zu konstruieren. Bildlos – ohne Einzelinterpretation – enthält sie alle Adornoschen Bilder von Kunst in einer Flut vergeblicher Definitionen. Darauf möchte man immer auch die Rede vom Nominalismus beziehen, die gleich beim ersten Mal (auf Seite 2 der ältesten Partie, die jetzt "Frühe Einleitung" heißt – 494) als "hintersinnig" apostrophiert wird: "Verteidigt das letztere Werk (*Benjamins Trauerspielbuch* – M.P.) hinter Sinnig Croces Nominalismus, so trägt es damit auch einem Bewußtseinsstand Rechnung, der Aufschluß über die traditionellen großen Fragen der Ästhetik, zumal die den metaphysischen Gehalt betreffenden, nicht länger von allgemeinen Grundsätzen sich erhofft, sondern in Bereichen, die sonst als bloße Exempla gelten." In den Hintersinn der Begriffe der ÄSTHETISCHEN THEORIE flüchtet sich die destruierte Metaphysik.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> NEGATIVE DIALEKTIK (GS 6, S. 207)

<sup>67</sup> Adorno: MUSIK, SPRACHE UND IHR VERHÄLTNIS IM GEGENWÄRTIGEN KOMPONIEREN, *Archivio di Filosofia* 1956 N, 2 e 3, 149 (GS 16, SW. 252)

<sup>68</sup> Siehe hierzu auch Martin Seel: *Anerkennende Erkenntnis. Eine normative Theorie des Gebrauchs von Begriffen*, in: ders.: *Adornos Philosophie der Kontemplation* (Frankfurt/M. 2004, S. 42-63)



Obwohl Adorno selbst dafür die Formel von der Säkularisierung gebraucht, wäre es mißverständlich, sie einfach zu übernehmen. Zu schnell wurde sie zur Allerweltsfloskel. Entscheidend ist bei Adorno, daß der Sturz der theologischen und metaphysischen Kategorien nicht ihre Wahrheit zerstört, sondern ihnen überhaupt erst eine Gestalt gibt, in der sie wahr sein könnten. Darin manifestiert sich das äußerst komplexe Verhältnis von Geschichte und Wahrheit. Kant und Hegel sind durch den Zerfall ihrer Systeme wahrer geworden, als sie es zu deren Glanzzeiten zu sein vermochten. Und wenn in der Moderne die Brüchigkeit ästhetischer Normen und sonstiger Konventionen eklatant wurde, dann weist das darauf, daß die "geschlossenen Zeiten" oder "sinnerfüllten Kulturen" schon immer trogen. Im Beckett-Aufsatz sieht Adorno den Begriff der Praxis durch diesen Gedanken.<sup>69</sup> Das Wahnhafte, das sie heute zutage kehrt, läßt vermuten, daß sie nie viel anders war. Die Unscheinbarkeit aber der metaphysischen und theologischen Kategorien im ästhetischen Exil gibt den Rätselcharakter zu erkennen, der ihnen wie der Kunst zutiefst eigen ist. Wenn Kunst auf Philosophie angewiesen bleibt, dann vor allem aus dem paradoxen Grund, daß genuine philosophische Reflexion sie vor "rationalistischen Bestimmungen" (193) zu schützen hat. Philosophie interpretiert das Rätselhafte der Kunstwerke, das, was sie nicht-diskursiv verheißen. "Ob die Verheißung Täuschung ist, das ist das Rätsel" (193). Auch diese Komplexion hat Adorno durch eine Sprachfigur ausgedrückt – den Konjunktiv, von dem seine Texte abundieren<sup>70</sup>. Zitiert sei nur ein Beleg: "Aus den Kunstwerken wortlos leuchtet heraus, daß es sei, vor der Folie, daß es, uneinlösbares grammatisches Subjekt, nicht ist; auf nichts in der Welt Vorhandenes läßt es demonstrativ sich beziehen" (161). Ob der Konjunktiv ein Irrealis oder Potentialis ist – dieses Rätsel zeichnet bei Adorno das der Kunstwerke nach.



---

<sup>69</sup> *VERSUCH, DAS ENDSPIEL ZU VERSTEHEN (GS 11, S. 281 ff.)*

<sup>70</sup> *überfließen, überströmen*

Ein derartiges Gebilde adäquat anzueignen, bedeutet für das gegenwärtige Bewußtsein eine Überforderung, die ans Unmögliche grenzt. Die Schranke liegt vielleicht gar nicht so sehr in den Schwierigkeiten des intellektuellen Nachvollzugs als darin, daß diese Theorie aus einer unverstellten Imagination realen Grauens hervorging, die dem einzelnen heute unerträglich wäre, ihm aber durch kollektive Verdrängung von vornherein unzugänglich bleibt. Mit vielfältigen Mechanismen – einer davon ist der sogenannte Protest – wird jene radikale Aufrührung des Bewußtseins durch gesellschaftlichen Schrecken verhindert, die Adorno widerfuhr. Seine zwischen Realitätsanalyse, Kunstphilosophie und Theologie vibrierenden Spekulationen auf Rettung sind in ihrer Aporetik, in dem, was man trotz falscher Assoziationen ihr Gescheuchtes nennen könnte, Ausdruck extremer Bedrängung, – durch eine Welt getrennt etwa vom Venceremos-Talmi der herrschenden Linken oder ihrem naiven Praktizismus. In der *ÄSTHETISCHEN THEORIE* wird die Gegenwart lapidar genannt das "Zeitalter des unbegreifbaren Grauens" (35). "Kunst heute ist anders denn als die Reaktionsform kaum mehr zu denken, welche die Apokalypse antezipiert" (131). "Denn wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt" (93). Diese Sätze sind in ihrer Radikalität dem Bewußtsein inkommensurabel, das sich der allgemeinen Verharmlosung nicht entziehen kann. Von ihr aber ist der modische Marxismus, der alles und besonders Hitler begreift, eher Teil als Widerpart.

Andererseits wäre es nur peinlich, Adornos Aporetik zu mimen. Zu Recht hat Michael Theunissen bemerkt, die Imitation Adornos stoße noch mehr ab als die Heideggers, da nachgeahmte Negativität unwahrer ist als falsche Positivität. Vielleicht ließe sich, soweit Parallelen überhaupt einen Sinn haben, die Situation der Adornoschen Philosophie der Hegels in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vergleichen. Weil das, was Hegel mit "Geist" ausdrückte, gebunden war an die Anschauung eines Ereignisses, wie es die Französische Revolution darstellte, konnte man in der Verdeckung jener Realität, auf welche die kollektive Tendenz nach 1850

aus war, auch bei bester Absicht und Intelligenz nicht Hegel aneignen.<sup>71</sup> Äußerliche Nachfolge, positivistische Schnöselei oder Versuche, unter Absehen von der Radikalität der ganzen Theorie etwas für die Einzelwissenschaften zu profitieren, waren die alternativen Einstellungen in Deutschland. Die Wahrheit Hegels wurde indes dadurch nicht gemindert. Heute zielt alles darauf, die objektive Verzweiflung, die Adornos Philosophie motiviert, zu verscheuchen. Wenn etwas von ihr anfangs die Studentenbewegung antrieb, unterdrückte diese selbst es sehr bald. Nichts aber kann betäuben, daß das Katastrophische, um das Adornos Denken kreist, drohender wurde denn je.

---

<sup>71</sup> Ausgeführt wird diese Überlegung in Puders hier als erstem dokumentierten Essay: ADORNOS PHILOSOPHIE UND DIE GEGENWÄRTIGE ERFAHRUNG (1976).



**Ein Weiser in unserer Zeit –  
Max Horkheimer wird heute 75 Jahre<sup>72</sup>  
1970**

60

---

Die Artikel zum siebzigsten Geburtstag eines Autors könnten in der Regel fünf Jahre später noch einmal gedruckt werden. Das Bild eines Lebenswerkes pflegt sich in diesem Alter allenfalls zu runden, nicht aber wesentlich zu verändern. Für Max Horkheimer gilt das ebensowenig, wie sein Verhalten jemals schablonierten Erwartungen entsprach. Im vergangenen Jahrfünft hat er nicht nur die ihn seit Kriegsende bestimmende Publikationsscheu aufgegeben, so daß endlich seine wichtigsten Arbeiten (ZUR KRITIK DER INSTRUMENTELLEN VERNUNFT, 1967, sowie KRITISCHE THEORIE, I und II, 1968) zugänglich wurden; er erstaunte auch durch

---

<sup>72</sup> Tagesspiegel Berlin (W), 19. 2. 1970

"Häutungen" seines Denkens, die das Bekenntnis einer eigentümlichen negativen Theologie zutage kehrten.

Versucht man die Etappen des Weges zu verstehen, der jetzt eine solche Wendung genommen hat – das engagierte Interesse am Marxismus nach dem ersten Weltkrieg, die Gründung des Frankfurter INSTITUTS FÜR SOZIALFORSCHUNG, die intensive publizistische Arbeit für dieses Institut, das Horkheimer 1933 zunächst in die Schweiz und dann nach Amerika verlegt hatte, und schließlich die seltsame Zurückhaltung von 1945 bis 1965 –, so muß sich der Blick zunächst immer auf das gleichzeitige gesellschaftspolitische Geschehen richten. Horkheimers Entwicklung war kein gegen die Außenwelt abgedichteter "Denkweg"; auf Wandlungen der Realität antworteten die Kehren seiner Theorie. So traf es diese bis in ihren Kern, als das Ende des Nationalsozialismus nicht den erhofften "neuen Tag", den "Beginn der wahren, menschlichen Geschichte" brachte: Daß die gesellschaftsverändernde Praxis, die Horkheimers große Essayistik der dreißiger Jahre wollte, am Gang der Dinge abglitt; daß in einer auf totale Verwaltung und schließliche Geschichtslosigkeit tendierenden Welt die emphatischen Ideen der historischen Vernunft zu Begriffsmumien wurden, bildete eine Erfahrung, die Horkheimer nicht zu vergessen oder sonstwie zu integrieren, sondern in ihrer ganzen Härte zu erfassen suchte. Seine Freunde Adorno und Herbert Marcuse machten ihre Enttäuschung zur Grundlage neuer, in sich kohärenter Philosophien. Aber weder der Ausweg in eine Theorie der Kunst, die gesellschaftliche Möglichkeiten zum Besseren sublim gebrochen erinnerte, war für Horkheimer gangbar, noch folgte er Marcuses Versuch, existenzielle Weigerung zu politisieren – obwohl Horkheimer die von Marcuse gemeinte Haltung durch seine Integrität wie kaum ein anderer Lehrer hätte bezeugen können. (Es sei erinnert, daß er trotz der Lebensgefahr 1933 aus der Schweiz noch einmal nach Frankfurt zurückkehrte, um in seinem Institut alle Briefe, die ihre Autoren hätten belasten können, zu vernichten.)

Horkheimers Orientierung war tastender – widerspruchsvoller und einfacher zugleich. Zwar baute er das INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG wieder auf und lehrte an ihm, aber nicht Marx, sondern Schopenhauers Pessimismus; wobei sich dessen Klang in der ihm nicht gemäßen Umgebung allerdings veränderte. Statt des Hämischen und Rechthaberischen, das bei Schopenhauer oft durchdringt, färbte ihn eine spezifische Trauer. Man spürte: Es war ein durch sein Gegenteil, den geschichtsphilosophischen Optimismus, hindurchgegangener Pessimismus – so wie auch die Einfachheit, die Horkheimers Rede gewann und die beim Erscheinen der KRITIK DER INSTRUMENTELLEN VERNUNFT so erstaunte, nicht Primitivität ist, sondern aus höchster Schwierigkeit entstand.

Was dieses Buch vor allem bewegt, ist die Antinomie, der unauflöslich scheinende Widerspruch, der dem Prozeß des technischen Fortschritts anhäftet. Indem die Vernunft zum Instrument der Naturbeherrschung wird, schafft sie die materiellen Voraussetzungen des Marx'schen "Reiches der Freiheit" und zerstört zugleich seine anthropologischen Grundlagen, das heißt diejenigen menschlichen Züge, die sich in der Utopie entfalten sollten. Horkheimer meint damit etwa die Fähigkeit zur Solidarisierung mit dem Leiden anderer und zum Respekt vor der unverwechselbaren Eigenart jedes Seienden. Es ist die von Marx zu leicht genommene Frage, wie sich das verdinglichende, manipulierende Denken und die Tendenz, alles zum Mittel zu machen, im gesellschaftlichen Bereich überwinden lassen sollen, wenn sie in der totalen Naturbeherrschung zum Wesen des Menschen geworden sind; ob nicht deshalb, wie Horkheimer im Vorwort des Buches schreibt, "das Reich der Freiheit, einmal verwirklicht, sich notwendig als sein Gegenteil, die Automatisierung der Gesellschaft wie des menschlichen Verhaltens, erweisen müßte".<sup>73</sup>

Historische und persönliche Erfahrung sind bei Horkheimer so amalgamiert, daß sein Stil gerade in der Schlichtheit unwiederholbar ist. Das Vibrieren zwischen Schopenhauer und Marx drückt sich auch in den

---

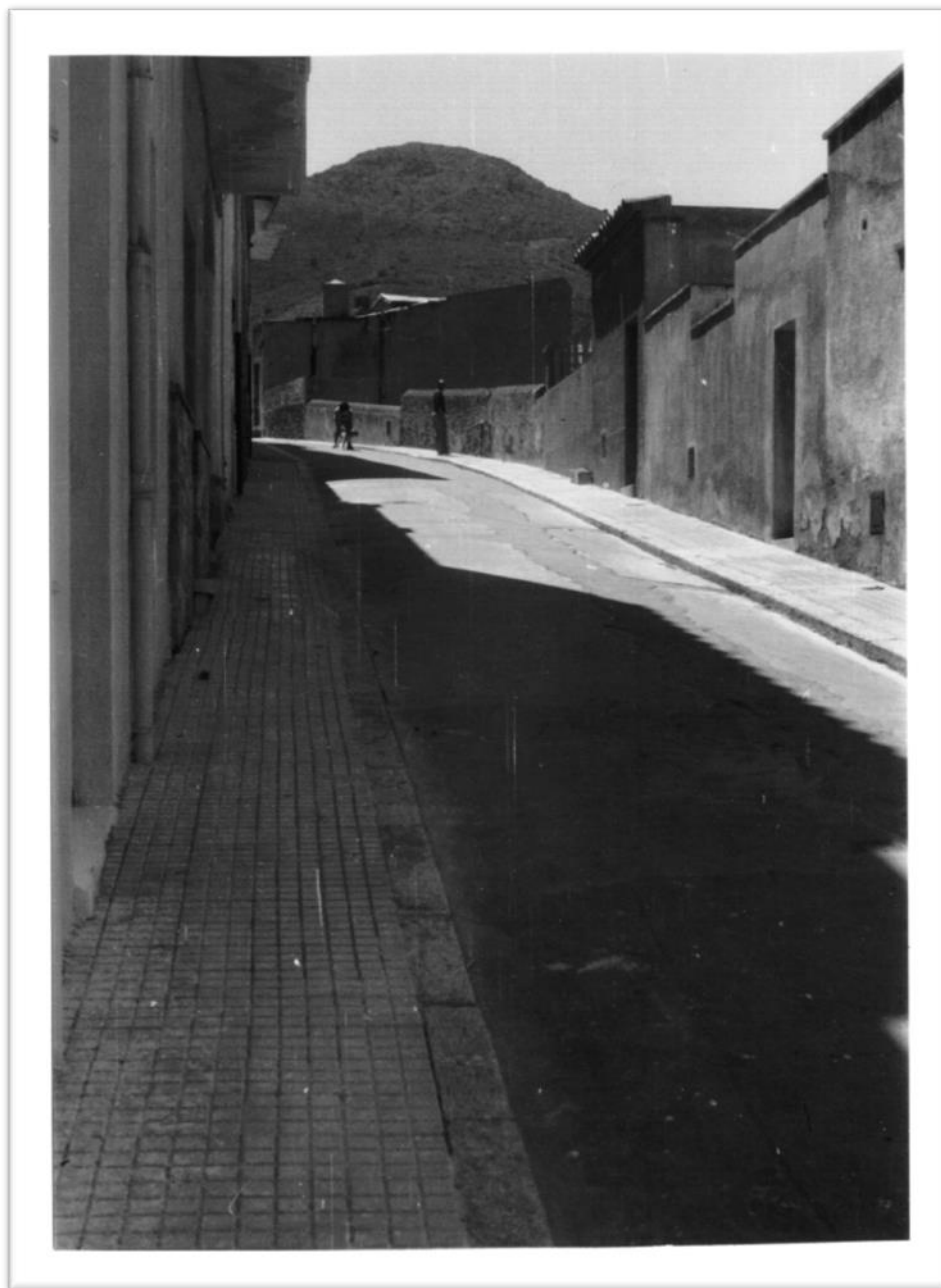
<sup>73</sup> Max Horkheimer: ZUR KRITIK DER INSTRUMENTELLEN VERNUNFT (GS 6, Frankfurt/M. 1991, S. 23)

elementarsten Sprachformen spezifisch aus. Charakteristisch ist etwa das Präteritum, das Horkheimer gebraucht, wenn er den Gottesbegriff, die Seelenvorstellung oder die Vernunftideen der Vergangenheit beschreibt. Es hat einen Beiklang, von dem schwer gesagt werden kann, ob er futurisch oder plusquamperfektisch ist. Derartige Unwägbarkeiten, die beim Sprechen durch eindringliche Mimik und Gebärden ergänzt werden, geben Horkheimers Sätzen einen Gestus von Weisheit, der heute eigentlich nicht mehr möglich zu sein scheint. Die sich schon bei Valéry findende triftige Bemerkung, daß mit dem Niedergang des Individuums auch die Vorstellungen des "Weisen" und des "großen Philosophen" hinab müssen, wird gleichsam noch einmal suspendiert.

Jener Gestus ist zu vergegenwärtigen, wenn von der theologischen Wende Horkheimers gesprochen wird, die in den letzten Jahren zutage trat. Sie tendiert nicht etwa auf eine neue Religion oder die Renaissance irgendwelcher früherer Glaubensformen, sondern bezeichnet eine Sehnsucht (wobei der von jeder Peinlichkeit entfernte Tonfall, in dem Horkheimer dieses Wort ausspricht, mit zu hören wäre): "Sehnsucht danach, daß es bei dem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleiben soll. Daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge. Diese Sehnsucht gehört zum wirklich denkenden Menschen."<sup>74</sup> Wenn derartiges neben ganz resigniert-pessimistischen Äußerungen steht, wird viele der Widerspruch befremden. Es fragt sich aber, ob Horkheimers Brüche die Situation der Zeit nicht eher widerspiegeln als geschlossene und in Parolen ummünzbare Theorien.

---

<sup>74</sup> Was wir 'Sinn' nennen, wird verschwinden – SPIEGEL-Gespräch mit dem Philosophen Max Horkheimer (SPIEGEL 1/1970)



Port Bou, 1972



## Zur Aktualität Walter Benjamins?<sup>75</sup>

1972

Wie einst "Größe und Grenzen" eines Autors oder seine "Tragik" als standardisierte Titel dienten, so nunmehr seine "Aktualität". Nach der Anthologie "Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels" präsentiert der Suhrkamp Verlag den Sammelband "Zur Aktualität Walter Benjamins"<sup>76</sup> – ungeachtet der Überlegung, daß nur einer dieser sich ausschließenden Denker im positiven Sinn aktuell sein kann. Wie wenig verpflichtend die Überschriftsformel gemeint ist, bestätigt auch der Aufbau des Buches. Die beiden herausragenden Beiträge, von Werner Kraft und Gershom Scholem, behandeln Aspekte der Benjaminschen Existenz, deren Traurigkeit heute fast archaisch anmutet. Geschrieben aber sind sie im Duktus einer hierzulande längst eingeschüchterten, ungebrochen nur noch in Enklaven möglichen Geisteswissenschaft, der die aggressive Frage nach der Aktualität ganz fern liegt. Wenig fehlt, und diese Arbeiten erwecken Sehnsucht nach dem Desinteressement. – Direkt über die "Aktualität" äußert sich nur Jürgen Habermas, aber im wesentlichen absprechend – worauf das distanzierende Verhältniswort "zur" im Titel hinzuweisen scheint.

65

---

---

<sup>75</sup> Neue Deutsche Hefte 136 (1972, Seite 129-136)

<sup>76</sup> Zur Aktualität Walter Benjamins. Aus Anlaß des 80. Geburtstages von Walter Benjamin hrsg. von Siegfried Unseld. Frankfurt/M. 1972 – Der Philosoph, Literaturkritiker und Übersetzer Walter Benjamin lernte 1923/24 Adorno kennen. In der Folge entstand die Verbindung zum INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG. Unabhängig von seinen selbständigen Arbeiten lieferte Benjamin etliche Beiträge zur ZEITSCHRIFT FÜR SOZIALFORSCHUNG des IFS. Vor allem auf Adornos Denken hatte er erheblichen Einfluß. Auf der Flucht vor den Nazis nahm sich Walter Benjamin im September 1940 in Port Bou (Spanien) das Leben. Eine erste Sammlung seiner Schriften wurde 1955 von Theodor und Gretel Adorno herausgegeben.

Unfreiwillig zeugt Rolf Tiedemann<sup>77</sup> gegen die Aktualität des Gefeierten. Er bietet eine "Bibliographie der Erstdrucke von Benjamins Schriften", die als Motto dessen Sätze trägt: "Die Bibliographie ist eine Hilfswissenschaft. Und zwar steigt deren Wichtigkeit mit dem Steigen der Buchproduktion. Nun gibt es Weniges, was für die kritische Lage der Wissenschaft so durchaus charakteristisch ist wie der Umstand, daß dieser steigenden Wichtigkeit der Bibliographie ihre sinkende Beachtung seit Jahren parallel geht. (...) Mit Bibliographie ist die Wissenschaft großgeworden, und eines Tages wird sich zeigen, daß sogar ihre heutige Krisis zum guten Teile bibliographischer Art ist." Hinfälliger Worte zur Situation der Geisteswissenschaften sind kaum denkbar. Benjamin bezog sich auf das wahrlich dürftige Niveau der Bibliographen der zwanziger Jahre, das durch Einflüsse des Irrationalismus und einer Reihe anderer inzwischen beseitigter Faktoren zu erklären ist. Seit mehr als einer Generation vollzieht sich, vor allem von den angelsächsischen Ländern ausgehend, eine ständige Perfektionierung der bibliographischen Techniken und Hilfsmittel. Der bibliographische Standard in den meisten Geisteswissenschaften ist heute mustergültig, ohne daß sich an deren prekärer Lage etwas gebessert hätte. Offenbar hat Tiedemann, der jene Passage Benjamins für aktuell hält, davon nichts gemerkt. Erklärlich; denn er ist Schüler Adornos, der – wie ich meine: zu Recht – bibliographische Gymnastik wenig schätzte. Er sah darin nicht mehr als eine abstrakte Negation, die technizistische Umkehrung des früheren Irrationalismus. Ohne weiteres akzeptierte Adorno Dissertationen mit ganz lässigen Literaturverzeichnissen. Wenn Benjamin dem Bibliographieren heilsame Kraft zutraute, so war das für Adorno eine der Illusionen, die aus dem objektivistischen Impetus des Älteren folgten. Bei Tiedemann, der diesen Gegensatz nicht reflektiert, entsteht nun eine bizarre Pointe: Weil er, im Grunde orthodoxer Adornoschüler, zur bibliographischen Technik nur ein gebrochenes, autodidaktisches

---

<sup>77</sup> Rolf Tiedemann promovierte 1964 bei Theodor W. Adorno und Max Horkheimer mit der ersten Dissertation über Walter Benjamin. Er wurde der federführende Herausgeber der GESAMMELTEN SCHRIFTEN Adornos sowie, zusammen mit Hermann Schweppenhäuser, Walter Benjamins. Er initiierte die Ausgaben der NACHGELASSENEN SCHRIFTEN Adornos sowie des PASSAGENWERKS (Benjamin).

Verhältnis finden konnte, erstellt er unter jenem anspruchsvollen Motto Benjamins eine Bibliographie, die weit hinter den Standards zurückbleibt, die in den letzten Jahrzehnten erarbeitet wurden.

Tiedemanns Produkt wimmelt von Druckfehlern – etwas Unentschuldbares bei Bibliographien, doppelt peinlich bei einem Autor wie Benjamin, der eine Idiosynkrasie gegen Fehler hatte. Aus Gundolf wird Gundloff (241), aus André Gide (240) André Gilde, dafür heißt es eine Seite zuvor verkürzt "développement". Der Name des schönen Berliner Ortes Glienicke verliert seinen Wohlklang; bei Tiedemann lautet er, vielleicht unter Assoziation von "Ecke", Glienecke (271). Und damit der Leser auch etwas zu raten hat, behauptet Tiedemann (244), Benjamin habe 1928 das Anagramm Anni M. Bei benutzt. Gershom Scholem (111) spricht von Anni M. Bie. Wem ist nun zu glauben? – Über zwanzigmal wird man dagegen durch die Bibliographie ausführlich belehrt, daß Detlef Holz ein Pseudonym Walter Benjamins ist. Wäre Tiedemann weniger unbeholfen in den Techniken der bibliographischen Abkürzung, hätte er hier wie auch bei anderen Gelegenheiten den Platz sparen können, der ihm am Schluß offenbar fehlte. Denn während er bei den Benjameditionen bis zum Jahre 1971 jeweils aufzählt, was sie an Erstdrucke bringen, heißt es zu den jetzt fertiggestellten Bänden 3 und 4 der GESAMMELTEN SCHRIFTEN lediglich: "zahlreiche Texte werden zum erstenmal publiziert" (279). Da sich mancher Student fragt, ob er die rund hundertfünfzig Mark aufbringen soll, wäre ein genauer Überblick an dieser Stelle hilfreich gewesen. Im Gedränge der Buchhandlungen ist es schwer, die Bände mit dem bisher Erschienenen zu vergleichen, und einen detaillierten Prospekt vertreibt der Verlag ja nicht oder zumindest nicht in ausreichender Auflage.

Tiedemanns Arbeit hat außer dem Motto eine Vorbemerkung von Tiedemann selbst. Sie eignet den sprachlichen Gestus Benjamins an und gibt deshalb Gelegenheit, generell etwas zu dessen Adaption zu sagen. Tiedemann schreibt, es gehe ihm darum, "das gedruckte oeuvre des Philosophen einzusammeln", durch ein früheres Literaturverzeichnis habe

er auch versucht, "gleichsam die Naturgeschichte des Benjaminischen Werkes, seine fast hoffnungslose Zerstreutheit darzustellen" (227). Solche Sätze übertragen die belastetsten Begriffe Benjamins auf die glanzlosen Verrichtungen des Amateurbibliographen: NATURGESCHICHTE – bei Benjamin: das Grauen der aufs messianische Licht wartenden Natur, EINSAMMELN – im Kontext der Kabbala, den Benjamin vor Augen hat: die zerbrochenen göttlichen Gefäße, FAST HOFFNUNGSLOSE ZERSTREUTHEIT – bei Benjamin: der metaphysische Habitus des Melancholikers.

Diese Auffrachtung von Trivialem mit den Hülsen Benjaminischer Wortbomben ist als die verbreitete Form seiner gegenwärtigen Aneignung zu betrachten. Auch der Begriff "Aktualität" ist ja, so wie er heute gebraucht wird, Abhub der GESCHICHTSPHILOSOPHISCHEN THESEN: man meint die ebenda von Benjamin beschriebene direkte Beziehung zum Vergangenen, den eigentlich nur noch parodistisch erwähnbaren "Tigersprung". Da sich zu Benjamins Denken als ganzem viel schwerer ein Imitationsverhältnis herstellen läßt als etwa zu dem Heideggers oder Adornos, gibt es keine Nachfolge, wie es sie bei diesen gab; stattdessen eine diffuse Appropriierung von Äußerlichem. Um es noch einmal mit einem Bild zu sagen: der Tempel Benjamins ist nicht einmal partiell nachbaubar, aber jeder kann kommen, einige Steine nehmen und damit seinem dürrftigen Anwesen Glanz leihen.

Gershom Scholem<sup>78</sup> berührt zu Beginn seiner Interpretation eines rätselhaften Textes, des AGESILAUS SANTANDER, die Benjaminisierung durch "junge Marxisten" (87). Das ist ein Problemkomplex, der innerhalb der Benjaminmode isoliert werden muß – was bei Scholem nicht geschieht. Scholem ist prinzipiell unkritisch gegenüber dem von ihm bezeichneten Phänomen, bemängelt nur einmal, daß "Gott sei's geklagt auch unwichtige Sätze" zitiert werden, und scheint sich im übrigen am späten

---

<sup>78</sup> Der jüdische Religionshistoriker Gershom Scholem (1897-1982) lebte ab 1933 in Israel. Seit ihrer Begegnung 1915 waren Scholem und Walter Benjamin eng befreundet. Später war er Mitherausgeber der Werke Benjamins. Martin Buber war er lebenslang in kritischer Solidarität verbunden.

Erfolg des Freundes zu freuen. Das erinnert ein wenig an jene Theologen, die, auch wenn der gröbste Unfug über Gott geredet wird, angetan sind, weil überhaupt über Gott geredet wird.

Die marxistische Repristinatio<sup>79</sup> Benjamins war vor allem gegen Adorno gerichtet. Sie sollte von dessen unangenehmen Wahrheiten wegführen. Unter dem Schein größerer Radikalität verhüllte und verhüllt die Berufung Benjamins einen Rückschritt des Bewußtseins, das über die politische Ausweglosigkeit der gegenwärtigen Situation nicht länger sich nicht hinwegtäuschen will. Benjaminzitate erlauben, so vom Proletariat zu sprechen, als sei dessen Kampf eine Erfahrung des Zitierenden. Dabei muß man es als eine wahrlich boshafte Ironie des Erfolgs ansehen, daß gerade die salonkommunistischen Züge, die heute objektiv schwachsinnig wirken und die Adorno deshalb taktvoll verbergen wollte, begierige Aufnahme fanden.<sup>80</sup> Die einzige große Peinlichkeit etwa, die Benjamins Verehrung für den beschränkten Kommissarintyp Asja Lacis – eine Art von sowjetischer Alma Mahler-Werfel – darstellt, wurde in einem als wichtige Entdeckung aufgemachten Buch ausgebreitet und als Zeugnis von Benjamins Progressivität gefeiert.<sup>81</sup> Mottocharakter gewann der, auf die aktuelle Situation bezogen, völlig unsinnige Satz Benjamins: "Denn der Weg des Intellektuellen zur radikalen Kritik der gesellschaftlichen Ordnung ist der weiteste wie der des Proletariats der kürzeste". Sehr schön, wenn auch mit erfolgloser Einzelstimme, hat Gaston Salvatore diese Zitation getroffen, indem er sie im Klappentext seines Gedichtbandes "Der langwierige Weg

---

<sup>79</sup> Der Begriff Repristinatiotheologie bezeichnete im 19. und frühen 20. Jahrhundert eine konservative Gegenbewegung gegen die moderne oder liberale Theologie (später: Fundamentalismus).

<sup>80</sup> Als Herausgeber der ersten zweibändigen Benjamin-Ausgabe 1955 hatten Theodor und Gretel Adorno auf marxistisch orientierte Textteile verzichtet. Auch einer ersten Briefausgabe (durch Theodor Adorno und Gershom Scholem) wurde vorgeworfen, eine "marxistisch-materialistische" Komponente Benjamins unterdrückt zu haben. Adornos Stellungnahme zu dieser Kontroverse (FR 6.3.1968, S. 12) ist dokumentiert in seinen GS 20,1 (S.182-186). Die nuancierteste Darstellung der Kritik findet sich bei Hildegard Brenner: Theodor W. Adorno als Sachwalter des Benjaminschen Werkes, in: Wilfried F. Schoeller (Hrsg.): Die neue Linke nach Adorno (München 1969, S. 158-175).

<sup>81</sup> Hinsichtlich der absprechenden Erwähnung Alma Mahler-Werfels möchte ich Widerspruch anmelden. Aber auch Asja Lacis wird Puder nicht gerecht. – Anlässlich der Ausgabe von Briefen Walter Benjamins schrieb Adorno an seinen Verleger Unseld: "Werden Sie eigentlich die Benjamin-Briefe an Frau Lacis schicken lassen? Sie hätte es wohl doch verdient, ganz gewiß wäre es im Sinn Benjamins." (Wolfgang Schopp [Hrsg.]: Adorno und seine Frankfurter Verleger; Frankfurt/M. 2003, S. 568, Brief vom 15.11.1966) Siehe auch meine diesbezüglichen Hinweise bei der Vorlesung, hier in der Folge.

in die Wohnung der Natascha Ungeheuer" drucken ließ: Ironisch beleuchtet die Modifikation des Zitats das Antiquierte.

Wie erwähnt, behandelt Scholem die marxistische Benjaminzitation nur in der Einleitung seines Vortrags. Zu Recht verweist er auf den theologischen Duktus der Benjaminschen Sprache, der sie besonders zitabel macht. Welche Schranken der Rezeption aber zugleich Benjamins Theologie bietet, wurde noch nie so erkennbar wie durch diese Studie Scholems. Sie zeigt Einzelheiten des Prozesses, in dem Benjamins persönliche Not, die Tradition des jüdischen Denkens und eine die Person transzendierende Erfahrung die Formulierung der GESCHICHTSPHILOSOPHISCHEN THESEN bewirkten. Gerade indem bestimmte Verschlüsselungsverfahren aufgedeckt werden, verliert sich aber der Schein des Zugänglichen, Kommensurablen, den die THESEN bisher für den Leser haben mochten. Das Ungeheure, Unverständliche der von Benjamin intendierten "Rettung" kann nicht länger verkennen, wer sich die Differenz zwischen seiner eigenen Existenz und den Dimensionen der Benjaminschen Erfahrung bewußt macht. Das Unbegreifliche vielleicht noch nicht schroff genug bezeichnet zu haben, ist der einzige Vorwurf, der gegen Scholems profunde Arbeit zu erheben wäre. Manchmal hat man den Eindruck, er unterschätzte die ontologische Differenz, die zwischen dem Kern von Benjamins Werk und allem übrigen besteht.

In einer seltsamen Wendung bezieht sich der Aufsatz von Habermas auf Scholem: "Keine noch so inständig um die Seele des Freundes ringende Interpretation, von der Scholems Beitrag zu diesem Band ein faszinierendes Beispiel ist, kann Benjamins Bruch mit der Esoterik hinwegreden." (200) Wie ein schäbiges Verfahren – und was ist bei einem Interpretieren schäbiger, als etwa seine Vorlage Konstituierendes nach der Art eines demagogischen Politikers "hinwegreden" zu wollen? – "faszinierend" sein kann, sagt Habermas nicht. Aber auch die scheinbar weniger unfaire Floskel, Scholem ringe inständig um die Seele des Freundes, ist untriffig. Begründet wäre eher das Entgegengesetzte: daß

sich Scholem ihrer zu sicher fühlt. Was schließlich den "Bruch mit der Esoterik" angeht, so ermangelt es an dieser Stelle wie im Kontext einer wesentlichen Differenzierung. Sie läßt sich vielleicht an einem Beispiel erläutern, das Benjamin selbst analysiert hat: Kafkas Freundschaft mit Max Brod. Nach Benjamins vielleicht hybrider oder sogar inhumaner Interpretation hat Kafka seine "esoterische Einsamkeit" durchbrochen, als er sich mit einer Figur wie Max Brod gemein machte. Aber gerade dieser Bruch ist für Benjamin das größte Rätsel der Kafkaschen Existenz. Prägnant hat Benjamin formuliert: "Seine Freundschaft mit Brod ist für mich vor allem ein Fragezeichen, das er an den Rand seiner Tage hat malen wollen." (Briefe, 764) Ähnlich ist Benjamins "Bruch mit der Esoterik" selber esoterisch, in seinen Motiven und Hoffnungen völlig rätselhaft: Über Erscheinungen wie Asja Lacis, die KP, die reproduzierte Kunst konnte sich Benjamin ebensowenig täuschen wie Kafka über Max Brod. Daß man wenig verstanden hat, wenn man schlicht von einer Wendung des späten Benjamin zur Exoterik spricht, wird im übrigen durch Äußerungen von Benjamin selbst klar. 1938 schrieb er an Horkheimer: "Hier gilt es der Tatsache ins Auge zu sehen, die Sie kennzeichnen: daß auf lange maßgeblich für die Bergung und Überlieferung der Wissenschaft kleine Gruppen sein werden. Es ist in der Tat nicht an der Zeit, das was wir, wohl nicht ganz mit Unrecht, in Händen zu halten glauben, in Kiosken zur Schau stellen; vielmehr scheint es an der Zeit, an seine bombensichere Unterbringung zu denken. Vielleicht liegt die Dialektik der Sache darin: der nichts weniger als glatt gefügten Wahrheit ein Gewahrsm zu geben, das glatt gefügt ist wie eine Stahlkassette." (Briefe, 728)<sup>82</sup> Angesichts dieser Worte ist es viel zu grob, wenn Habermas behauptet: "(...) eine Option für die esoterische Rettung der wahren Momente (...) unterscheidet Adorno von Benjamin, welcher darauf besteht, daß die wahren Momente der Überlieferung für den messianischen Zustand entweder exoterisch oder gar nicht gerettet werden." (194) Die unangebrachte Grobheit dieser

---

<sup>82</sup> Der Brief befindet sich auch bei Max Horkheimer: GESAMMELTE SCHRIFTEN BAND 16: BRIEFWECHSEL 1937-40 (Frankfurt/M. 1995, S. 39-41, hier: 40f.), dort allerdings datiert auf 31. Januar 1937.

Stelle ist keine Ausnahme. Später heißt es: "Adorno hat niemals erkennbar gezögert, Benjamin genau die ideologiekritischen Intentionen zu unterstellen, der seine eigenen Arbeiten folgen – zu Unrecht." (209) So entscheidend die Aufgabe wäre, die Differenzen zwischen Benjamin und Adorno zu erkennen, so geht es nicht. Wenn sich Adornos Charakteristiken Benjamins auf einen zusammenfassenden Gesichtspunkt bringen lassen, dann auf den, daß Benjamin die Art der Klarheit, die der Ideologiekritik eignet, ganz fremd war. Zudem wehrte sich auch Adorno rechtens dagegen, mit der Formel "ideologiekritische Intention" abgestempelt zu werden. In den NOTEN ZUR LITERATUR hat er eben diese Intention als antiquiert erklärt: "Die Irrationalität der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer Spätphase ist widerspenstig dagegen, sich begreifen zu lassen; das waren noch gute Zeiten, als eine Kritik der politischen Ökonomie dieser Gesellschaft geschrieben werden konnte, die sie bei ihrer eigenen ratio nahm." (II, 192)<sup>83</sup> Und man muß sich sehr wenig mit den obsessiven Spekulationen der ÄSTHETISCHEN THEORIE beschäftigt haben, wenn man sie mit Ideologiekritik verwechselt, die doch nicht rätselt, sondern entlarvt und durchschaut. Die Abqualifizierung Adornos scheint Habermas bei den Linken wieder populär zu machen. Ein sich als richtiger Linker verstehender Rezensent der GESAMMELTEN SCHRIFTEN hat sogleich die Parole übernommen: "Die zahlreichen neuen, in früheren Ausgaben des Suhrkamp Verlages nicht enthaltenen Texte bezeugen bereits die Fragwürdigkeit der Anstrengungen Adornos, das Werk seines Freundes in erster Linie für die ideologiekritischen Positionen der Frankfurter Schule in Beschlag zu nehmen." (FAZ, 26.9.72) Diese Annäherung hat Habermas offenbar kalkuliert; denn sein Text ist voll von Verbeugungen vor linken Cliqueuren. Er verhält sich zu ihnen, als handele es sich um ernst zu nehmende Forscher im Sinn Benjamins. Von seinen früheren Attacken gegen die gleichen Leute fehlt jede Spur. Zudem hat Habermas seinen bei links auftretenden Autoren schon immer gern kopierten Stil noch weiter ausgebildet. Zwei Proben einer ins Extrem gesteigerten

---

<sup>83</sup> in: *VERSUCH, DAS ENDSPIEL ZU VERSTEHEN* (GS 11, S. 284)



Dialektisierung der Metaphern seien zitiert. "Die Bilder, welche die Tradition allein dem Innersten des Mythos abjagen kann, drohen, nachdem der Mythos das Gewand des Fortschritts angelegt hat, zu Boden zu fallen und der rettenden Kritik auf immer verlorenzugehen." (196) Warum drohen die Bilder im Innersten des Mythos zu Boden zu fallen, wenn dieser ein Gewand anlegt? Und warum drohen sie, wenn sie am Boden liegen, der rettenden Kritik auf immer verloren zu gehen? Könnte diese sie dann nicht bequem "einsammeln"? Ein "Denkbild" zwar nicht im Benjaminschen, aber im Habermasschen Sinn gestaltet sich so: "In dem mimetischen Vermögen sieht Benjamin nicht nur die Quelle des Bedeutungsreichtums, den die in der soziokulturellen Lebensform entbundenen Bedürfnisse in der Sprache über eine dadurch erst humanisierte Welt ausgießen; er sieht in der Gabe, Ähnlichkeiten wahrzunehmen, auch das Rudiment (...)." (205) Daß die entbundenen Bedürfnisse Bedeutungsreichtum, der aber noch eine Quelle hat, über eine dadurch erst humanisierte Welt ausgießen, ist eine schwer nachvollziehbare Vorstellung – aber vielleicht bildet das gerade die Pointe.

Völlig witzlos, bloß ärgerlich ist es dagegen, wenn Habermas die Sprache Benjamins mit seinem eigenen Wissenschaftsidiom verklumpt: "Eine Kritik, die zum Sprung in vergangene Jetztzeiten ansetzt, um semantische Potentiale zu retten, hat eine höchst vermittelte Stellung zur politischen Praxis." (212) Die "semantischen Potentiale", die hier gerettet werden sollen, stammen von Habermas, sie sind das Zentrum seiner Philosophie der Interaktion. Auch hier wurde die Habermassche Münze sofort in Verkehr genommen. Der Rezensent der *Süddeutschen Zeitung* spricht von den "semantischen Potentialen", als handele es sich um einen wesentlichen Begriff Benjamins.

Wie sieht nun Habermas die Aktualität seines Gegenstandes? Die Antwort könnte kaum deutlicher sein: "In einer Theologie der Revolution liegt Benjamins Aktualität nicht. Seine Aktualität vielmehr zeigt sich, wenn wir nun versuchen, Benjamins Theorie der Erfahrung umgekehrt für den

Historischen Materialismus *in Dienst zu nehmen.*" (215) Aktuell ist Benjamin demnach nicht in dem, was die Intention und Essenz seines Denkens ausmacht, sondern darin, daß er als Vorläufer von Habermas, der sich mit dem "Historischen Materialismus" identifiziert, "in Dienst genommen" werden kann.

Ganz frei von aller Usurpation ist demgegenüber die Studie von Werner Kraft.<sup>84</sup> In diesem Autor überlebt etwas von einer verschollenen Humanität, die sich im Gesagten wie in der Sprache selber ausdrückt. Kraft begegnete Benjamin 1915 zum erstenmal, die Beziehung zwischen ihnen war nicht ohne Spannungen und Unterbrechungen, aber in manchem, besonders in der jüdischen Liebe zur deutschen Sprache, war Kraft Benjamin nahe wie niemand sonst in seiner engeren Umgebung. Kraft berichtet unprätentiös, wie Benjamin sich sprachlichen Gebilden näherte und wie er mit ihnen umging; aber auch wie prekär sein deutsch-jüdisches Gleichgewicht war. Der Beitrag, der ursprünglich zur Publikation der Briefe 1967 geschrieben wurde, ist hervorzuheben auch als Einführung in die jetzt erschienene Sammlung der literaturkritischen Arbeiten Benjamins, an denen die ersten Rezensionen so seltsam abgleiten.

---

<sup>84</sup> Der Bibliothekar, Literaturwissenschaftler und Schriftsteller Werner Kraft (1896-1991) war befreundet mit Gershom Scholem und gehörte zum Umkreis von Martin Buber. Seit seiner Emigration 1934 lebte er in Israel.

## Erkenntnis und Interesse

(Jürgen Habermas)<sup>85</sup>

1970

Langsam und für den Außenstehenden kaum auffällig hat sich in diesem Jahrhundert die Disziplin der Erkenntnistheorie in Wissenschaftstheorie umbenannt. Diese scheinbar bloß präzisierende Namensänderung bezeichnet in Wahrheit einen Bruch, der schärfer kaum gedacht werden kann. Erkenntnistheorie bedeutete schon von ihrem Begriff her eine Relativierung der Wissenschaft; der Terminus impliziert, daß die szientifische Form der Erkenntnis nur als eine unter anderen gilt. So untersuchte Kant eine Mehrzahl von Erkenntnisvermögen – neben dem apriorischen Apparat der mathematischen Naturwissenschaften die praktische Vernunft sowie die reflektierende Urteilskraft –, und der wissenschaftliche Verstand rangierte in dieser Pluralität keineswegs zuoberst. Wissenschaftstheorie dagegen unterstellt als ausgemacht, daß die einzige philosophisch diskutabile Erkenntnis die szientifische sei.

Diese Prämisse zerschneidet zugleich die Verbindung mit dem Interesse, das ursprünglich Nachdenken über Erkenntnis motivierte. Erkenntnistheoretische Selbstbeobachtung, der Versuch, das Innenleben zum Ausgangspunkt von Welterforschung zu machen, geht zurück auf die Spekulationen Augustins, und die ersten Grundlegungen moderner Erfahrungswissenschaft sind trotz ihres Gegensatzes zur theologischen Tradition noch ganz von diesem Ursprung geprägt. Von Descartes' "Cogito" etwa konnte<sup>86</sup> eine intensive Deutung zeigen, daß dieser Begriff ebensowohl die Einheit der mathematisch-philosophische Methode wie

---

<sup>85</sup> Neue Deutsche Hefte 125 (Berlin 1970, Seite 205-211). Das Buch *Erkenntnis und Interesse* von Jürgen Habermas erschien Frankfurt/M. 1968.

<sup>86</sup> So im Original; eventuell ist "könnte" gemeint.

die des empirischen Selbstbewußtseins, den Inbegriff der Regeln und Prinzipien des Wissens wie das Sein der individuellen Seele meint. Bei Kant erhielt dieses theologische Implikat eine praktisch-moralphilosophische Tönung; aber daß Erkenntnistheorie mehr und qualitativ anderes will als die begriffliche Absicherung von Erfahrungswissenschaft, wurde dadurch vielleicht noch deutlicher.

Wie solche Motivzusammenhänge trotz der allgemeinen Geltung Kants verdrängt wurden, indem sich Erkenntnistheorie in Wissenschaftstheorie wandelte, ist die historische Frage, die der Untersuchung "Erkenntnis und Interesse" von Jürgen Habermas zugrunde liegt. Sie wird fundiert durch das systematische Problem, ob und wie das im Siegeszug von Wissenschaftstheorie Vergessene wieder wirksam gemacht werden kann. Nehmen diese Fragen die traditionelle Thematik der KRITISCHEN THEORIE auf, so differiert doch die von Habermas versuchte Einstellung beträchtlich von der Horkheimers oder Adornos. Deren elementare, wenn auch in einigen Aspekten gebrochene Antipathie gegen den "Wissenschaftsbetrieb" (die dieser nach Kräften erwiderte) ist Habermas fremd. Adorno riß es einmal im Seminar zu dem Satz hin, er würde die Texte der Positivisten am liebsten nicht einmal mit der Feuerzange anfassen; Habermas fühlt sich gerade auch in der kritischen Auseinandersetzung vom Positivismus und der analytischen Wissenschaftstheorie eigentümlich angezogen. Gleich zu Beginn von "Erkenntnis und Interesse" heißt es, *heute* müsse jede Diskussion über Bedingungen möglicher Erkenntnis an den von der Wissenschaftstheorie erarbeiteten Stand anknüpfen, und es ist nichts Äußerliches, daß Habermas die von Horkheimer und Adorno nur ganz ausnahmsweise wahrgenommene Kommunikationsmöglichkeit der Rezension wieder intensiv genutzt hat. So gehört zu den Vorarbeiten von "Erkenntnis und Interesse" eine 1967 erschienene, fast 200 Seiten starke kritische Bibliographie "Zur Logik der Sozialwissenschaften"; auch der jetzt vom Luchterhand Verlag dokumentierte Positivismusstreit<sup>87</sup>, der

---

<sup>87</sup> Theodor W. Adorno / Ralf Dahrendorf / Harald Pilot / Hans Albert / Jürgen Habermas / Karl R. Popper: DER POSITIVISMUSSTREIT IN DER DEUTSCHEN SOZIOLOGIE (Neuwied und Berlin 1969, 1972)

Methodendisput zwischen der Frankfurter Schule und ihren anti-spekulativen Kritikern, wurde im wesentlichen durch Habermas am Leben gehalten.

Die Wiederberührung der Wissenschaft gehört zu seiner Antwort auf die Situation, in welche die KRITISCHE THEORIE durch ihr praktisches Scheitern geraten ist. Daran, daß der Gang der Realität zwar nicht die theoretische Richtigkeit ihrer früheren gesellschaftlichen Intentionen widerlegte, sie aber faktisch ad absurdum führte, haben Horkheimer und Adorno Reflexionsversuche geknüpft, die teils kunstphilosophisch, teils andeutend theologisch diese Absurdität umkreisen, ohne sie in der grobschlächtigen Weise der gleichzeitigen französischen Philosophie beim Namen zu nennen. Habermas dagegen greift direkt auf jene Intentionen zurück, unternimmt es aber, sie systematisch umzuadressieren: statt an das Proletariat, dem Horkheimers KRITISCHE THEORIE wiewohl vermittelt und zweifelnd doch noch zugedacht war, an die Träger des Wissenschaftsprozesses, der inzwischen zur ersten gesellschaftlichen Produktivkraft wurde. Ihr will Habermas zum philosophischen, das heißt nach seinem Verständnis: zum kritischen und praktisch folgenreichen Selbstbewußtsein verhelfen.

Ähnlich also wie Marcuse zielt Habermas auf ein neues Subjekt kollektiver Emanzipation, aber dieses befindet sich nicht wie das von Marcuse gemeinte Außenseitertum in den Tiefen und an den Rändern der Gesellschaft, sondern auf deren Höhe. So orientiert sich die Erinnerung des geschichtlichen Zusammenhangs von "Erkenntnis und Interesse" an einer begrifflichen Distinktion, die Habermas in der Antikritik zu Marcuses Technologiekritik gewann. Der Essay "Technik und Wissenschaft als Ideologie"<sup>88</sup> wendet sich gegen die prinzipielle Abkehr von der neuzeitlichen Technik, welche die Philosophie der großen Weigerung

---

<sup>88</sup> Jürgen Habermas: *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* (Frankfurt/Main 1968). Diese Arbeit ist Herbert Marcuse zum 70. Geburtstag gewidmet.

motiviert.<sup>89</sup> Nach Habermas erliegt Marcuse dabei selbst der Eindimensionalität, die er anprangert, und spiegelt bloß die Methode der Technokraten, Entscheidungen, die in Wahrheit politische sind, auf technische Sachzwänge zu schieben. Dagegen versucht Habermas, durch die Wiederaufnahme der aristotelischen Unterscheidung von *Poiesis* (Technik) und *Praxis* ("richtiges Leben") eine öffentliche Diskussion der Frage durchzusetzen, welche Anwendung der Technik die Menschheit vernünftigerweise wollen kann. *Poiesis*, von Habermas mit "Arbeit" wiedergegeben, bezeichnet das zweckrationale, instrumentelle Handeln, das sich im Kampf der Menschen mit der Natur herausbildete, aber immer stärker auch die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt. *Praxis*, die Habermas "Interaktion" nennt, meint das nicht auf Kausalität, sondern auf reziproken Verhaltenserwartungen gegründete und symbolisch, vor allem sprachlich vermittelte Agieren, wie es zum Beispiel die traditionelle Form der Familie, aber auch alle spezifisch geistige Tätigkeit prägte. Daß das Bewußtsein der Differenz zwischen diesen beiden Bereichen mehr und mehr verkümmert, oder genauer: daß die Sphäre der Interaktion von der der Arbeit zunehmend verschleiert wird, ist die Habermassche Formel für den Prozeß, der aus dem *homo faber* einen *homo fabricatus* und aus dem Schicksal der Menschen einen kybernetisch geregelten Systemzusammenhang zu machen beginnt. Die Tendenz ist damit auf einen Begriff gebracht, der sie als reversibel erscheinen läßt, und auch das Medium der möglichen Umkehr wird von Habermas angegeben: die Reflexion. Gelänge es durch sie, das Interesse der Menschen an Interaktion neu zu wecken und die sich schließende Dimension kommunikativer Praxis offenzuhalten, so müßte sich auch die Technik aus einer Dominante in ein Subsystem der Menschheit rückverwandeln. Nur ein solches Umgreifen der Technik ist nach Habermas möglich, eine prinzipiell neue Technik, wie sie Marcuse als Projekt erwägt, schließt er aus, weil eine Alternative zu der bisher vorgenommenen progressiven

---

<sup>89</sup> Bezug zu Herbert Marcuse: *DER EINDIMENSIONALE MENSCH. STUDIEN ZUR IDEOLOGIE DER FORTGESCHRITTENEN INDUSTRIEGESELLSCHAFT* (Neuwied und Berlin 1967)

Abbildung menschlicher Körper-, Sinnes- und Hirnfunktionen auf Maschinen undenkbar ist.

Zu den Nebenargumenten, mit denen Habermas diese Kritik umrahmt, gehört immer wieder die Anspielung auf Marcuses Schülerschaft bei Heidegger. Dessen rational nicht ausweisbarer Versuch, Technik als übermächtiges Seinsgeschick zu deuten, hat in der Tat Marcuse beeinflusst; aber klingt nicht auch die Habermassche Denkfigur einer aus der Philosophie Heideggers nach – der Lehre nämlich von der Differenz zwischen Sein und Seiendem, die zunehmend vergessen wurde und wieder zu erinnern ist? Daß diese Frage nicht auf müßigem Analogisieren beruht, sondern eine wirkliche Schwierigkeit der Habermasschen Theorie hervorkehrt, zeigt sich, wenn man den Vorgang, in dem das kommunikative Interesse durch Reflexion wiedergewonnen werden soll, näher zu betrachten sucht. Trotz seiner primär soziologischen Orientierung hat Habermas bisher keine Modell gesellschaftlicher Institutionen entwickelt, in denen sich unter den heutigen Bedingungen eine Rückkehr zur Interaktion vollziehen könnte. Als einziges Muster dient ihm der herrschaftsfreie Dialog sich gegenseitig anerkennender Wissenschaftler, den er aber offenkundig idealisiert. Öffentliche Reflexion wird innerhalb des bestehenden Systems genauso deformiert und zur Parodie ihrer selbst gemacht, wie die technischen Produktivkräfte ihrer humanitätsfördernden Möglichkeiten beraubt wurden. Gerade die bundesrepublikanischen Reflexionsinstitute wie Wochenendakademien, Podiumsdiskussionen, Beratergremien usw. zeigen dies deprimierend. Deshalb behält der Habermassche Versuch, die Differenz von *Poiesis* und *Praxis* wieder ins Bewußtsein zu heben, einen resigniert-appellativen Charakter, der trotz des ganz anderen Tonfalls Heideggers Grundgestus verwandt ist.

Daß Habermas jetzt eine historische Darstellung vorlegt, die dem Vergessenwerden der Differenz nachgeht, bestätigt diese Affinität. Ein solches Ausweichen in die Historie folgte auch bei Heidegger unmittelbar aus seiner Denkfigur. Habermas verschiebt indessen durch den Rückblick

nicht nur die gesellschaftliche Konkretion eines Ansatzes, er ersetzt damit auch dessen philosophisch-systematische Begründung. Michael Theunissen hat in einer prägnanten Analyse<sup>90</sup> auf die ontotheologischen Voraussetzungen der Habermasschen Konstruktion hingewiesen, die bisher im vagen blieben: Zwar opponiert Habermas' Begriff des Interesses direkt der ontotheologischen Tradition, die sich gegen die gesellschaftlichen Vermittlungen des Denkens verblendete, um dessen Reinheit zu behaupten; aber das Ziel des von Habermas gemeinten Interesses – die herrschaftsfreie Kommunikation – koinzidiert mit dem jener Tradition und ist ohne deren Begriffe nicht zu denken. Programmatisch heißt es bei Habermas: "Das 'Erkenntnisinteresse' ist deshalb eine eigentümliche Kategorie, die sich der Unterscheidung zwischen empirischen und transzendentalen oder faktischen und symbolischen Bestimmungen sowenig fügt wie der zwischen motivationalen und kognitiven. Denn Erkenntnis ist weder ein bloßes Instrument der Anpassung eines Organismus an eine wechselnde Umgebung, noch ist sie der Akt eines reinen Vernunftwesens und als Kontemplation den Lebenszusammenhängen ganz enthoben." (243) Ob sich aber der Begriff des Interesses heute in einer ausgeführten Theorie auf dieser eigentümlichen Mitte halten ließe; ob er nicht entweder in einen zugegeben theologischen Begründungszusammenhang eingehen müßte oder ganz ins Empirisch-Positivistische abgleiten, das ist eine Frage, die sich aufgrund der bisherigen Systemdeutungen von Habermas nicht beantworten läßt. Viele von den Bestimmungen, denen Habermas den Anhauch des Transzendentalen (eines von ihm verschwenderisch gebrauchten Wortes) zu geben sucht, bleiben gleichwohl bloße Verallgemeinerungen empirischer Sachverhalte. Den Satz etwa, daß die Naturwissenschaft durch das Interesse an technischer Verfügung bestimmt ist, nennt Habermas transzendental (z.B. S. 171); ebenso die Feststellungen, daß die hermeneutischen Wissenschaften an intersubjektiver Kommunikation interessiert sind und die kritischen Sozialwissenschaften an Reflexion

---

<sup>90</sup> Michael Theunissen: Gesellschaft und Geschichte – Zur Kritik der kritischen Theorie (Berlin 1969)



(243 f.). Bei Kant entsprach die Idee des Transzendenten gerade in ihrer Vagheit der damaligen Konstellation des Geistes und war das ihr angemessene Medium, Theologie zugleich zu zerstören und zu bewahren. Direkt ins Gegenwärtige transponiert, klingt der Terminus hohl.

Daß ein Mißverhältnis zwischen dem immensen sprachlichen Aufwand und der ausgedrückten Sache besteht, fällt auch an beiläufigen methodologischen Bemerkungen von Habermas vielfach auf. So formuliert er den zwar richtigen, aber selbstverständlichen Gedanken, daß literaturtheoretische Konzepte bei jeder Einzelinterpretation revidiert werden müssen, unter Einsatz eines gewaltigen begrifflichen Instrumentariums: "Die theoretischen Begriffe und Bezugssysteme sind nur Verfestigungen eines strategisch erfolgreichen Vorverständnisses, das für Zwecke der analytischen Vergleichung temporär festgesetzt wird." (215) Derartige gerade noch durch einen Gedanken gedeckte Wendungen sind das – freilich längst überbotene – sprachliche Vorbild der heutigen Neomarxisten, die das angestrengte Pusten ihrer Terminologie für wirklichen Wind halten und das auch in dem zitierten Satz erscheinende Lieblingswort von Habermas "strategisch" begierig aufgriffen, um die Armseligkeit ihrer Aktionen zu verdecken. Diese Entwicklung diskreditiert zugleich als ein Beispiel unter vielen die von Habermas versuchte philosophische Interpretation der Sprache, nach der diese durch ihr bloßes Dasein die Idee mündiger Interaktion ausdrückt. (Daß in Wahrheit diese Idee nur im Widerstand gegen die gängige Sprache angedeutet werden kann und Habermas mit seiner Annahme Faktisches willkürlich überhöht, wurde schon in den NDH 123, S. 176 gegen seine Schrift Protestbewegung und Hochschulreform eingewandt.)

Gelingt am Begriff des Interesses trotz aller Anstrengung, ihn anzuheben, keine Transzendentalisierung, so erfaßt er auf der anderen Seite doch nicht mehr die realen Sachverhalte, die man gegenwärtig zunächst an ihn assoziiert. Faktische Konflikte zwischen "Erkenntnis und Interesse" behandelt Habermas nicht, wie etwa den, daß die

Wetterbeeinflussung und die Salzwassernutzung von den Industrieländern nicht ernsthaft erforscht werden, weil darauf gerichtete Erkenntnis nur den unterentwickelten Ländern zugute käme. Überhaupt erscheint der Begriff Gesellschaft bei Habermas fast nur noch in Passagen, in denen er Marx referiert. Sonst spricht er nach Möglichkeit von "Intersubjektivität".

Mit diesem Hinweis auf die Marxdarstellung von Habermas ist schon angedeutet, daß seine Interpretationen der Philosophiegeschichte die soeben umrissenen Prinzipien und ihre Problematik vielfältig variieren. Zwar werden Kant, Hegel, Marx, Comte, Mach, Peirce, Dilthey, Freud und Nietzsche jeweils nach ihrem Verhältnis zu der Begriffstrias Arbeit, Interaktion und Reflexion befragt, aber Habermas modifiziert in den einzelnen Konfrontationen auch sein Schema. Diese oft lehrreichen Abwandlungen in einer Rezension zu verzeichnen, ist nicht möglich. Aber ein Zug, für den sich Habermas in seinen Skizzen als besonders sensibel erweist, sei abschließend hervorgehoben. Es ist dies die Tendenz zur objektiven Ironie in der Entwicklung vieler Philosophen, die sie an einem ganz anderen Punkt angelangen ließ, als sie ursprünglich wollten. Habermas sieht darin nichts Negatives, und manches spricht sogar für den unorthodoxen Gedanken, die Qualität und den Karatgehalt philosophischer Theorien aus solchen objektiv ironischen Umschlägen zu erklären. Das Denken von Habermas enthält reiche Möglichkeit für Wendungen dieser Art. Welche Ironie sich schließlich als die seines Weges erweisen wird, ist mit Spannung zu erwarten.

**Bericht von der Frankfurter  
"Adorno-Konferenz"  
am 9. und 10.9.1983 <sup>91</sup>**

In den siebziger Jahren war es in Deutschland ruhig um Adorno. Für die Linken war er überholt, und die Erinnerung an sein Ende, das mit ihren Aggressionen gegen ihn verbunden war, mußte sie unangenehm berühren. Andererseits ging die Entwicklung der Geistes- und Sozialwissenschaften in eine Richtung, die dem essayistischen Stil Adornos konträr war, ins Szientifische und Systematische, sodaß man mit ihm wenig anfangen konnte und wollte. Zwar entstanden mehrere Dissertationen über ihn, aber keine erregte Aufsehen.

Anders war es während desselben Zeitraums in den Vereinigten Staaten, wo Adorno, als er lebte, kaum beachtet worden war. Dort begann eine intensive Rezeption; vieles von ihm wurde übersetzt, 1979 fand in Los Angeles ein großes Adorno-Symposion<sup>92</sup> statt, und es war ein Amerikaner, Martin Jay, der die erste große Monographie über die Frankfurter Schule vorlegte.<sup>93</sup> Diese amerikanische Rezeption steht seit einigen Jahren im Zeichen eines Interesses, das mit der ersten Wirkung Adornos kaum etwas gemeinsam hat. Man brachte ihn mit Foucault,

---

<sup>91</sup> *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie [AZP] 3, 1983, S. 71-76. Die Konferenzbeiträge erschienen, herausgegeben von Ludwig v. Friedeburg und Jürgen Habermas, in dem Band Adorno-Konferenz 1983 (Frankfurt/M. 1983).*

<sup>92</sup> *Adorno Symposion at University of Southern California (USC), Los Angeles 1979. Einige der dort gehaltenen Vorträge befinden sich in Humanities in Society 2. H. 4 (1979): a) Harvey Gross: Adorno in Los Angeles. The Intellectual in Emigration; b) Rose Rosengard Subotnik: Kant, Adorno and the self-critique of reason: toward a model for music criticism; c) Leo Löwenthal: Theodor W. Adorno: an intellectual memoir; d) Michael Meyer: A reference in the music commentary of Theodor W. Adorno: the musicology of Volk and race. (Herausgeber: USC, Center for the Humanities, Los Angeles) – Es gibt ein materialreiches Referat zu Adornos Wirkungsgeschichte in den USA von Martin Jay: Adorno in Amerika (in: Adorno-Konferenz 1983, Hrsg. Ludwig v. Friedeburg/ Jürgen Habermas; Frankfurt/M. 1983, S. 354–387).*

<sup>93</sup> *Martin Jay: Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950 (Frankfurt/M. 1976)*

Bataille und Derrida zusammen, Adornos Themen "Nichtidentität" und "Verfall" faszinierten.

Wie fast immer amerikanische Entwicklungen mit einiger Verspätung in Deutschland ihr Abbild finden, so scheint es auch jetzt zu sein. Man beginnt, Adorno mit Heidegger zu verbinden – 1980 und 1982 erschienen vielbesprochene Monographien von Hermann Mörchen über ihre innere Affinität –, und bei jungen Studenten ist ein ganz neues Adornointeresse zu beobachten, das durchweg von dem Zauberwort "das Nichtidentische" ausgeht und Züge des Irrationalen trägt. War die erste Welle der Adornoschen Wirkung ganz von seinem Bild als "kritischer" Theoretiker bestimmt, – was schließlich zu der ruinösen Folge führte, daß man überall eine vorschrittmäßige kritische Gesinnung nachweisen mußte, um im intellektuellen Bereich zu reüssieren –, so sind die Vorzeichen jetzt genau entgegengesetzt. Ob diese zweite Welle ebenso stark werden wird wie die erste und dann auch ebenso zusammenfallen wird, bleibt abzuwarten.

Die Veranstaltung, die zum 80. Geburtstag Adornos in der Frankfurter Universität stattfand und den unangenehm wichtigtuersichen Titel "Konferenz" trug (warum war es keine Tagung?)<sup>94</sup>, war nicht etwa von der Idee bestimmt, dieser neuen Rezeption zum Ausdruck zu verhelfen. Im Gegenteil, es waren nur kritische Worte darüber zu hören – außer in dem auf Neutralität bedachten Schlußvortrag von Martin Jay über "Adorno in Amerika". Die Veranstaltung hatte offenbar auch nicht die Absicht, ein pluralistisches Bild der gegenwärtigen Adornobeschäftigung in Deutschland zu geben. Es wurden ausschließlich Referenten und Diskutanten eingeladen, die Jürgen Habermas nahestehen; selbst so bekannte Adornoschüler wie Hermann Schweppenhäuser und Rolf

---

<sup>94</sup> 2003 fand in Frankfurt/M. eine Veranstaltung mit dem Titel "II. Internationale Adorno-Konferenz" statt. Die Nummerierung bezog sich auf die hier rezensierte; als "international" läßt sich die Besetzung keiner der beiden Tagungen bezeichnen. Im Mittelpunkt der Konferenz 2003 stand nach eigenem Bekunden "die Frage nach der Aktualität Adornos für die zeitgenössische Theoriebildung"; der erste Redner war Jürgen Habermas. Auch dieser Tagungsband erschien im Suhrkamp Verlag.

Tiedemann bleiben wegen ihrer Distanz zu Habermas unberücksichtigt.<sup>95</sup> Das hatte zumindest den einen Vorteil, daß das diffuse Neben- und Gegeneinander, das so viele Kongresse kennzeichnet, ausblieb und ein sehr geschlossener Eindruck entstand. Vor dem Kolloquium "Gesellschaftstheorie", das Habermas ohne Gegner mit einigen seiner Schüler oder Adepten führte, kündigte er selbst an, daß es hier kaum Dissens geben werde.

Der erste Vortrag, den Alfred Schmidt über den "Begriff des Materialismus bei Adorno" hielt, folgte auf eine sehr interessante Begrüßung durch den Vizepräsidenten der Universität<sup>96</sup>. Denn dieser beschränkte sich nicht auf einige Floskeln, sondern referierte über die "Akte Adorno" in der Universitätsverwaltung, die recht umfangreich ist, da er ja nie – weder als Student noch als Dozent – einer anderen Universität angehörte als der Frankfurter. Nach den Routineeintragungen über Promotion und Habilitation beginnt sie mit der Korrespondenz über den Entzug der *venia legendi* 1933 und endet mit einem Brief Adornos aus dem Sommer 1969, in dem er bittet, seine Vorlesung im kommenden Winter in ein Seminar umwandeln zu dürfen, da wiederum Störungen zu erwarten seien. Eine etwas naiv anmutende Bitte, da das Seminar zweifellos ebenso gestört worden wäre. Aber durch seinen jähen Tod hat

<sup>95</sup> Am 4. bis 6. Mai 1984 fand mit dem "Hamburger Adorno-Symposium" eine Art Gegenveranstaltung statt: "Theodor W. Adorno – Zum Wahrheitsgehalt eines verdrängten Denkens"; der Tagungsband enthält eine umfassende Kritik der frankfurter Konferenz: Michael Löblich/Gerhard Schweppenhäuser (Hrsg.): *Hamburger Adorno-Symposium* (Lüneburg 1984). Beide Veranstaltungen sieht der Literaturwissenschaftler W. Martin Lüdke (in seiner Kritik des Hamburger Symposiums in der *ZEIT* 21/1984, S. 44) als "Erbstreit", der "auf dem Rücken Adornos und ohne Rücksicht auf die Studenten" ausgetragen worden sei. Die zahlreichen studentischen ZuhörerInnen des hamburger Symposiums meldeten, so Lüdke, in den Diskussionen "vehementen Widerspruch an. Keine 'Glaubensbekenntnisse' zu und keine 'Beschwörungen' von Adorno wollten sie hören, keine metaphorisch aufgeblähten Seitenhiebe auf Habermas, sondern die kritische Auseinandersetzung mit Habermas und – auch – mit Adorno." Zweifellos war dieses Symposium mit seinem Tagungsband Keimzelle der ab 1995 im selben Verlag (zu Klampen) erscheinenden "Zeitschrift für kritische Theorie". –

Eine "Berliner Adorno-Tagung" fand 1989 statt (vgl. Hager/Pfütze). – Frankfurter Gegenpol der bereits erwähnten "II. Internationalen Adorno-Konferenz" im Jahr 2003 war eine Arbeitstagung "Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie" (Dokumentation hrsg. von Andreas Gruschka und Ulrich Oevermann: Wetzlar 2004). Außerdem gab es in Frankfurt/M. im selben Jahr noch eine Veranstaltung im dortigen Kolpinghaus: "Adorno gegen seine Liebhaber verteidigt (und kritisiert)". Ebenfalls 2003 fand in Bremen die Tagung "Gesellschaft im Widerspruch – Die Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos und ihr erfahrungstheoretischer Kern" statt (<http://adorno.gesellschaftsanalyse.de/bericht.htm>).

<sup>96</sup> Wolfgang Naucke

er sich diesen Störungen entzogen. – Aus den dazwischenliegenden Dokumenten wurde ersichtlich, wie schwer Adorno es hatte, als Wissenschaftler von der Universität anerkannt zu werden. Trotz seiner frühen Rückkehr aus der Emigration erhielt er erst als Fünfzigjähriger eine gesicherte Professur, deren Verleihung aber nicht mit seinen Leistungen begründet wurde, sondern als Akt der Wiedergutmachung. Noch ein Gratulationsbrief der Verwaltung aus den sechziger Jahren hat als Mittelpunkt das fragwürdige Kompliment, er sei ein Silo des Geistes<sup>97</sup>, und es hätten sich wohl weit mehr Dokumente finden und vorlesen lassen, die belegen, wie reserviert sich die meisten seiner Frankfurter Kollegen zu ihm verhielten. Daß der Präsident der Universität nicht zu seiner Beisetzung kam – was seinerzeit viel Verwunderung auslöste – entspricht der Tendenz jener Akte.

Der Vortrag von Alfred Schmidt hatte zumindest zwei interessante Aspekte. Zum einen war das sein Versuch, die Erwägungen Adornos zur Frage nachzuzeichnen, ob sich der Übergang zum Materialismus als zwingendes Gebot, nicht nur als weltanschauliche Option erweisen läßt. Zum anderen legte er sehr eindringlich die Antinomie von Materialismus und Utopie dar. Wenn der Materialismus stimmt, wenn die Menschheit also immer in die Determinismen ihrer naturhaften Existenz eingebannt bleiben, kann es nie zu jener Befreiung kommen, die die Utopie meint, Umgekehrt würde jene Befreiung erweisen, daß der Materialismus falsch war. Wie Adorno gleichwohl beides zusammen zu denken versucht hat, war ein wesentliches Thema der Ausführungen Schmidts. Ihr Handikap bestand freilich darin, daß der Begriff des Materialismus durch seine Entwicklung zum Reizwort in den siebziger Jahren, als die "materialistischen" Literaturtheorien, Geschichtstheorien, Soziolinguistiken usw. einen Großteil der deutschen Universitäten beherrschten, heute heillos kompromittiert ist. Schmidt versuchte, jene Entwicklung durch einen Witz über sie abzutun.

---

<sup>97</sup> Diese Formulierung fehlt in der Dokumentation im o.g. Tagungsband. Allerdings antwortet mir Dr. Naucke auf meine Anfrage: "Die Formulierung, nach der Sie mich fragen, kenne ich nicht, habe sie nie gehört und nie gelesen." (Mail vom 16.10.2016)

Ob Adorno es sich bei seiner Fähigkeit, auf das Schicksal von Begriffen zu reagieren, auch so leicht gemacht hätte, ist wohl zu bezweifeln.

Das Kolloquium über "Negative Dialektik" hatte zwei Referenten: Michael Theunissen (Berlin) und Herbert Schnädelbach (Hamburg). Theunissens sehr subtiler und schwieriger Vortrag über "Negativität bei Adorno" war von dem Gedanken getragen, daß alle Versuche, Adorno durch Adorno zu interpretieren, fruchtlos bleiben müssen und eine produktive Auseinandersetzung mit ihm nur durch eine gewisse Verfremdung seiner Texte möglich ist. So machte er semantische Unterscheidungen – etwa das Negative als das Nichtseiende und als das Nichtseinsollende –, die in dieser Form bei Adorno nicht thematisch sind, und ordnete Adorno in die Geschichte des Negativismus ein, deren Ursprung er in Rosenkranz' "Ästhetik des Häßlichen" sieht. Gegenüber diese Tradition werde Negativität bei Adorno zur Kritik verschärft und Kritik zum Widerstand. Als zentrales Begründungsproblem der NEGATIVEN DIALEKTIK erschien in diesem Vortrag die Frage, wie das Nichtidentische an ihrem Ende zum Absoluten werden kann. In ebenso komplexen wie feingliedrigen Darlegungen konstruierte Theunissen die Möglichkeiten einer geschichtsphilosophischen und einer dialektischen Begründung sowie die Notwendigkeit ihres Scheiterns. Dieses Scheitern habe Adorno zum Übergang in die Metaphysik geführt, wobei er Metaphysik überhaupt aber nicht mehr problematisiert habe. Ein Sachverhalt, der Theunissen zu dem pointierten Satz veranlaßte: "Im Gegensatz zu der überwältigenden Mehrheit meiner Zeitgenossen bin ich der Meinung, daß Adornos Denken nicht zu negativistisch war, sondern nicht negativistisch genug." Es wäre jedoch ein falscher Eindruck, aus diesem Satz zu schließen, Theunissen habe vor allen Meinungen oder Behauptungen geäußert. Im Gegenteil, sein Vortrag war der am wenigsten thesenhafte der Tagung. Seine Qualität lag ganz in der Ausführung, weswegen hier eine angemessene Wiedergabe des Wesentlichen nicht möglich ist.

Der Vortrag von Herbert Schnädelbach über "Rationalität bei Adorno" diagnostizierte zunächst die Veränderung der philosophischen Situation seit Adornos Tod. Die heutige Lage sei nicht mehr durch die übersichtliche Dominanz von Ontologie und dem, was Adorno Positivismus nannte, geprägt, sondern durch das beziehungslose Nebeneinander von vielerlei Richtungen. Als positive Veränderung hob er hervor, daß infolge der inzwischen eingetretenen Wirkung der analytischen Philosophie genauere Problemstellungen möglich sind. Wenn Adorno von Subjekt und Objekt noch ungefähr so redete wie Hegel, dann können wir das nicht mehr tun. Diese Entwicklung muß Adornos Philosophie tangieren, ihre unmittelbare Rezeption ist nicht mehr möglich, sondern nur eine durch Kritik vermittelte. Insbesondere fand Schnädelbach den Terminus des NICHTIDENTISCHEN fragwürdig, der aus heutiger Sicht nicht mehr als eine logische Metapher sei, deren Faszination auf lauter nichtanalysierten Assoziationen beruhe. Schnädelbach setzte voraus, daß Adorno selbst seine heutige Rezeption, die um dieses Wort kreist, unangenehm, wenn nicht widerwärtig gewesen wäre, wie es ihm stets jeder Defaitismus in Sachen der Vernunft war.

Haltbar sei demgegenüber Adornos Methode eines gegen sich selbst denkenden Denkens, wenn man sie als die Logik der Kritik des Logischen deute, als eine Kritik des Logischen im logischen Vollzug mit offenem Ausgang. – Original und interessant war der Versuch Schnädelbachs, strukturelle Ähnlichkeiten im Denken Adornos und Platons zu erkennen. Bei beiden gebe es die Differenz der dianoetischen und der noetischen Erkenntnis, und wie bei Platon ist bei Adorno die noetische Erkenntnis, die glückende Erkenntnis, mit Metaphern des Sehens beschrieben. Der pointierte Satz des Referenten: "Adorno war Platoniker des Nichtidentischen" erhielt indessen sogleich von ihm selbst die Korrektur, daß das noetische Erkenntnisziel bei Adorno anders als bei Platon ins Utopische rücke. Denn nach Adorno müsse sich auch noch die Noesis als Noesis aufheben. Das habe seine Rede vom "Ende der Dialektik" gemeint.



Platonisch ist bei Adorno auch der Gedanke, daß, wenn das utopische Erkenntnisziel – die sich selbst aufhebende Noesis (wofür bei Adorno auch die Chiffre steht "den göttlichen Namen nennen") – nicht erreichbar ist, eine zweitbeste Lösung gefunden werden muß. Diese zweitbeste, aber bestmögliche Lösung war für Adorno die Erkenntnis in einer Konstellation von Begriffen. – Als eine weitere Platonähnlichkeit führte Schnädelbach schließlich noch an, daß es bei Adorno keine substantielle Unterscheidung von theoretischer und praktischer Philosophie gebe.

Ganz unplatonisch ist nun allerdings, wie Schnädelbach selbst einräumte, das Motiv des utopischen Hedonismus bei Adorno. Ein Motiv, das er neben dem Assoziationszauber des "Nichtidentischen" für den "irrationalen Sog" verantwortlich machte, der heute von Adorno auf so viele junge Studenten ausgeht.

Zweifellos waren die Vorträge von Theunissen und Schnädelbach die bedeutendsten der Tagung. Im Ästhetikkolloquium ging es in einem Vortrag darum, Adornos ÄSTHETISCHE THEORIE in Habermassche Kategorien zu transformieren (Wellmer, Konstanz). Der andere Referent (Bürger, Bremen) hatte das an sich interessante Thema, wie die heutige Kunst, die sogenannte Postmoderne, aus der Sicht Adornos zu deuten und zu beurteilen ist. Denn bekanntlich hatte ja Adorno so rigide Kriterien für Kunst, die noch zählt, daß fast alles von der letzten Generation Produzierte verworfen werden müßte, wenn man ihnen folgte. Leider nahm der Referent dem Thema die Schärfe, indem er auf einen "Sowohl-als-auch"-Kompromiß hinsteuerte; als ob man beides haben könnte: die Orientierung an der ÄSTHETISCHEN THEORIE und zugleich die Identifikation mit einer Kunst, die ihr nicht gemäß ist.

Merkwürdig war der Vortrag im Kolloquium "Gesellschaftstheorie", das, wie schon gesagt, Habermas leitete. Helmut Dubiel (Bielefeld) sollte sprechen über "Kritische Theorie der Gesellschaft – ein unabgeschlossenes Projekt", – ein vielversprechendes Thema; denn mancher hätte wohl gern erfahren, was die heutigen Vertreter der Kritischen Theorie an Projekten

planen. Dubiel sagte jedoch vorweg, sein Vortrag müsse eigentlich einen anderen Titel haben: "Die Aktualität Adornos". Diese "Aktualität" stellte er so dar, daß er zunächst die faschismustheoretischen Analysen der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG in Digestform referierte, dann zugab, daß heute die gesellschaftlichen Gegebenheiten in den westlichen Industrieländern ganz andere sind als die während der dreißiger Jahre, aber schließlich prognostizierte, daß die "Neokonservativen", die in den USA, in England und der Bundesrepublik regieren, mit ihren Problemlösungen scheitern müßten und dann wieder die Gefahr des "Faschismus" drohe. Deshalb sei Adorno mit seinen Faschismusanalysen "aktuell". Daß jemand, der zum Wissenschaftler ausgebildet wurde, mit derart unbewiesenen, unbeweisbaren und zudem ganz und gar unwahrscheinlichen Zukunftsaussichten argumentiert, sollte man kaum für möglich halten.<sup>98</sup>

Überhaupt geisterten die "Neokonservativen" ständig durch die Vorträge dieser Tagung (außer bei Theunissen, Schnädelbach und Jay). Sie haben jetzt die Bösewichtfunktion übernommen, die in der früheren Frankfurter Schule die "Positivisten" spielten. Allerdings schien das Echo der Agitation nur mäßig zu sein. Im Habermaskolloquium protestierte ein Zuhörer sogar dagegen, daß Vertreter oder Nachfolger der Kritischen Theorie heute mit dem Anspruch auftreten, sie seien wegen ihrer emanzipatorischen Parolen moralisch höherwertig als die Vertreter anderer Richtungen. Während Adorno und Horkheimer noch aufgrund von Emigration und Verfolgung wirkliche Außenseiter des Wissenschaftsbetriebes gewesen seien, müsse die heutige Kritische Theorie oder das, was von ihr übrig ist, als ganz und gar integriert angesehen werden. Dieser Teilnehmer erhielt starken Beifall von den Studenten, die im übrigen zwar nach den Vorträgen jeweils höflich klopfen, aber kaum zu erkennen gaben, ob das Gesagte ihrem Adornointeresse entspricht. Auf jeden Fall war ihre Zahl bemerkenswert. Die Veranstaltungsorte, die Aula und die größten Hörsäle, waren immer überfüllt.

---

<sup>98</sup> Helmut Dubiel war 1981 bis 1983 Mitarbeiter bei Jürgen Habermas am Max-Planck-Institut für Sozialwissenschaften in Starnberg bei München. Am Frankfurter Institut für Sozialforschung war er sodann von 1983 bis 1989 wissenschaftlicher Mitarbeiter und ab 1989 bis 1997 Direktor.

## Adorno als Sprachphilosoph<sup>99</sup>

1983

Seit Adornos Tod ist eine beträchtliche Zahl von akademischen Arbeiten entstanden, die Teilaspekte seiner Philosophie zum Thema haben. Aber ob es sich dabei um Darstellungen seiner "Kritik der Erkenntnistheorie", seiner "Lehre vom Naturschönen", der "Logik des Zerfalls" oder der "Pädagogik der Kritischen Theorie" handelt, jeweils sieht sich der Verfasser genötigt, zunächst das Grundgefüge dieser Philosophie nachzuzeichnen und nur wie in einem Anhang das Besondere zu untersuchen. Das hat seine Ursache weniger in subjektivem Unvermögen als in den Voraussetzungen des Adornoschen Werkes. Weil er, zugespitzt formuliert, kaum eine Seite geschrieben hat, die nicht auf die Schlüsselbegriffe "Identität", "Mimesis", "Rationalität" verweist, scheint der ständige Blick auf die DIALETIK DER AUFKLÄRUNG oder die NEGATIVE DIALETIK unerlässlich. Geht es aber doch immer wieder um die Haupttheoreme, deren Referat zudem zwangsläufig hinter dem Original zurückbleibt, so geraten die Spezialuntersuchungen leicht in den Umkreis des Überflüssigen.

Andererseits bietet sich der Vorwurf der Verkürzung an, wenn man – was im folgenden geschehen soll – ein begrenztes Gebiet, nämlich Adornos sprachtheoretische Äußerungen, ohne den Rekurs auf das Allgemeine seiner Philosophie behandelt. Jener Vorwurf liegt um so näher, als Adorno nicht in der Weise ein Sprachphilosoph war, wie es von Hamann, Humboldt oder Benjamin zu sagen wäre. Keineswegs war für ihn die Sprache absoluter Mittelpunkt der Welterfahrung. Die Gegenstände

---

<sup>99</sup> in: Borbert Bolz / Wolfgang Hübener (Hrsg.): Festschrift für Jacob Taubes (Würzburg 1983, Seite 331-341)

seines philosophischen Erschreckens<sup>100</sup> bildeten die Gesellschaft und die Kunst, und die Sprache trat kaum anders als auf sie bezogen in sein Denken. Gleichwohl scheint es nötig, von diesen Bezügen abzusehen, wenn die Wiederholungen des Gesamtzusammenhanges nicht weiter vermehrt werden sollen.

Wie ein negatives Vorzeichen bestimmt Adornos Reflexionen zur Sprache der Gedanke, sie sei ein der Philosophie feindliches Medium. "Allein schon die Form der Kopula, des 'Ist', verfolgt jene Intention des Aufspießens, deren Korrektur an der Philosophie wäre; insofern ist alle philosophische Sprache eine gegen die Sprache, gezeichnet vom Mal ihrer eigenen Unmöglichkeit."<sup>101</sup> Was Adorno hier auf seine Weise ausdrückt: daß die vorgefundene Sprache Widerstand erfordert, ist ein bis in die Anfänge der Philosophie, zu Parmenides, zurückreichendes Motiv. War es für ihn eine Folge des Blendwerks der Sprache, daß die Menschen, weil sie vom Nichtseienden reden können, dieses als seiend annehmen, so hat sich im Lauf der Tradition die Spitze der philosophischen Sprachkritik zunehmend gegen den Bedeutungsüberschuß der Wörter und den Präzisionsmangel der syntaktischen Formen gerichtet. Hegel kehrte diese Kritik ironisch um, indem er der Sprache, soweit er sie als unzulänglich ansah, gerade zu große Klarheit, Überschärfe, vorwarf. Die Prädikation, die ein Moment klar bestimmt, erzeugt eine trügerische Ruhe und ist deshalb ein dem spekulativen Denken abträgliches Mittel. "Es ist hierüber die Bemerkung zu wiederholen, daß die Wahrheit des Eins und des Vielen in Sätzen ausgedrückt in einer unangemessenen Form erscheint, daß diese Wahrheit nur als ein Werden, als ein Prozeß, Repulsion und Attraktion, nicht als das Sein, wie es in einem Satz als ruhige Einheit gesetzt ist, zu fassen und auszudrücken ist."<sup>102</sup> Das Hegelsche Verdikt scheint sich, abgesehen vom Tonfall, mit der zitierten Äußerung Adornos zu berühren. Es enthält aber

---

<sup>100</sup> sic! – Vermutlich war "Erkennens" gemeint.

<sup>101</sup> DREI STUDIEN ZU HEGEL (GS 5, S. 335). – Adorno wird nach der Werkausgabe des Suhrkamp-Verlages zitiert. [Puder] – Wurde für diese Ausgabe überprüft, ergänzt und in Fußnoten dargestellt.

<sup>102</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Logik (Ausgabe Lasson 1963, S. 163)

zwei Voraussetzungen, die dieser nicht mehr teilen konnte. Beide ergeben sich aus Hegels Metaphysik der Zeit. Zum einen kam für Hegel die Sprache mit ihrer sedativen Syntax der Neigung des Bewußtseins entgegen, sich über seine Zeitlichkeit zu täuschen und sich dem Absoluten als der Einsicht in das notwendige Zugrundegehen des Endlichen zu entziehen. Zum anderen hatte aus Hegels Sicht der zeitliche Verlauf des Denkens die Kraft, die Unwahrheit der Satzform umzuwenden, sie zu heilen. Weder den Begriff des Absoluten noch das Vertrauen in die wahrheitsfördernde Kraft der Zeit übernimmt Adorno, und dadurch bedarf seine Kritik der Kopula einer anderen Fundierung. Sie wird bezeichnet durch das Verb "aufspießen", die Kopula verweist auf tatsächliche Gewalt; das "ist" tötet oder verletzt zumindest. Da aber keine Gewähr dafür besteht, daß die philosophische Sprache, die doch immer der Sprache insgesamt zugehörig bleibt, das Verletzte wiederherstellt, ist sie "gezeichnet vom Mal ihrer eigenen Unmöglichkeit". – Fast automatisch erheben sich gegen diese Deutung der Kopula die Argumente, Adorno projiziere willkürlich und lenke von der Hauptaufgabe ab, nämlich der, zwischen richtigen und falschen "Ist"-Sätzen zu unterscheiden. Aber diese Einwände versperren sich dem Gesagten von vornherein. Schwerer wiegt das Bedenken, ob Adorno nicht zu einer absurden Heroisierung des sisyphoshaft gegen die Sprache arbeitenden Philosophen genötigt wurde, nachdem die Hegelsche Begründung des Gedankens wegfiel. Das Pathos der ebenso vergeblichen wie notwendig gebotenen Anstrengung tritt an die Stelle der metaphysischen Gewißheit. Die Reflexion muß sich der Sprache "entgegenstemmen". So heißt es jedenfalls in einem Abschnitt, der sich nicht allein auf die Kopula bezieht, sondern das Zeichensystem Sprache schlechthin, das heißt ganz unabhängig von dem, was gesagt wird, als Verteidigungsinstrument der Gesellschaft charakterisiert. "Das Zeichensystem Sprache, das durch sein pures Dasein vorweg alles in ein von der Gesellschaft Bereitgestelltes überführt, verteidigt diese seiner

eigenen Gestalt nach, noch vor allem Inhalt. Dem stemmt Reflexion sich entgegen; (...)."<sup>103</sup>

Wird das Forcierte des Widerstandes derart betont, kann der andere Aspekt der "Ist"-Sätze und der sprachlichen Zeichen, der Adorno ebenso deutlich war, in den Hintergrund geraten: ihre Gewichtlosigkeit. Im Unterschied zu tatsächlicher Gewalt trifft die "aufspießende" Kopula unmittelbar die Vergeltung, daß sie nichts erreicht. Man braucht kaum so weitzugehen wie der junge Benjamin, der alle urteilenden Sätze, seien sie feststellend oder wertend, "richtig" oder "falsch", der Sphäre der Nichtigkeit, des Geschwätzes, zuordnete. Aber unbestreitbar ist die Erfahrung: je gewaltsamer prädiziert wird, desto leerer wird die Sprache. Es bedarf dann gewissermaßen nur des Zusehens beim Mißlingen der Gewalt, nicht der Gegenwirkung. Und wenn der Gedanke zutrifft, daß das Zeichensystem Sprache die Gesellschaft schlechthin verteidigt, so gilt doch auch, daß diese seit je an der Schwäche und Äußerlichkeit jenes Systems laborierte. Hätte die Sprache *an sich* mehr Kraft des Zusammenschließens und Bannens, so brauchte vieles nicht mit realem Zwang durchgesetzt zu werden.

Es sind Erwägungen von geringerem Abstraktionsgrad als die eben behandelten, in denen diese Sachverhalte bei Adorno Prägnanz gewinnen. Ihr Bezugspunkt ist die Gegenwartssprache. In deren Kritik berührte sich Adorno mit zahlreichen Autoren, die in den fünfziger und frühen sechziger Jahren die "Sprache der verwalteten Welt" zum Thema machten. Aber während diese Literatur zumeist bestimmten Institutionen oder Gruppen die Schuld an Sprachverformungen zurechnete, geht es bei Adorno um das Merkmal, daß in der Gegenwart ein Zustand erreicht wird, zu dem die Sprache von jeher tendierte. Dieser Zustand ist bezeichnet durch die Eigenbewegung des kommunikativen Moments der Sprache oder, mißdeutbar gesagt, ihre Funktionalisierung. Bei Humboldt hatte es noch geheißen: "Wenn eine Sprache bloß und ausschließlich zu

---

<sup>103</sup> JARGON DER EIGENTLICHKEIT (GS 6, S. 441)

den Alltagsbedürfnissen des Lebens gebraucht würde, so gälten die Worte bloß als Repräsentanten des auszudrückenden Entschlusses oder Begehrens und es wäre von einer inneren, die Möglichkeit einer Verschiedenheit zulassenden Auffassung gar nicht in ihr die Rede. Die materielle Sache oder Handlung träte in der Vorstellung des Sprechenden oder Erwidernden sogleich unmittelbar an die Stelle des Wortes. Eine solche wirkliche Sprache kann es nun glücklicherweise unter immer noch denkenden und empfindenden Menschen nicht geben."<sup>104</sup> In der Gegenwart wird das von Humboldt der Sprache als ihr "Glück" zugeschriebene, der Rest von Unverständlichkeit, ersetzt durch das scheinhafte Glück, daß alle alles kommunizieren und potentiell verstehen. Verarmung erhält den Anstrich der Bereicherung. Der oft zitierte Satz Adornos "Ich will gar nicht verstanden werden"<sup>105</sup> entzieht sich einer Verhaltensweise, die auf den totalen Dialog hinausläuft.

In dieser Verhaltensweise hat Adorno einen Zwiespalt beobachtet, der seither, in den siebziger Jahren, wohl noch stärker hervorgetreten ist. Auf der einen Seite soll ständig kommuniziert werden; es kann gar nicht genug Diskussionsveranstaltungen, Talk-Shows, kommunikative Treffen der Politiker der feindlichen Blöcke geben. Auf der anderen Seite aber besteht eine permanente Enttäuschung über die Schaltheit des Gesagten, die indessen nicht hindert, immer von neuem den sprachlichen Austausch wie ein Allheilmittel zu fordern. Die Aggression gegen den, der sich nicht ganz der Verständlichkeit preisgibt – wie Adorno sie erfahren mußte –, wechselt ab mit der Gereiztheit darüber, daß bei der allgemeinen Kommunikation nichts herauskommt. Und die Linguistik als die der Zeitstimmung gemäße Wissenschaft sieht sich unvermittelten Umschlägen von höchsten Erwartungen in Geringschätzung und umgekehrt gegenüber.

---

<sup>104</sup> Wilhelm v. Humboldt: Schriften zur Sprache (Ausgabe Böhler, S. 145)

<sup>105</sup> Dieser Satz wird von Puder auch in seinem Aufsatz DIE FRANKFURTER SCHULE UND DIE NEUE LINKE zitiert. Ich konnte nur eine Art Quelle finden; Thomas Kielinger schreibt in einem Artikel "Wie Adorno Amerika entdeckte" in DIE WELT.de am 6.9.2003: "Ich will gar nicht verstanden werden, antwortete Adorno einmal, als man ihm vorwarf, so irritierend zu philosophieren, wie der Jongleur Rastelli mit seinen Bällen spielte."

Dieser Zwiespalt erinnert daran, daß das "An sich" <sup>106</sup> der Sprache, nämlich der im sprechenden Subjekt stattfindende Sachbezug, und das "Für andere" nicht identisch sein können, sosehr dieses die Tendenz hat, jenes in sich aufzunehmen. Adorno gebraucht für das Verhältnis der Momente sogar den Ausdruck "Antagonismus". – "Auch das integerste sprachliche Verfahren kann den Antagonismus von An sich und Für andere nicht fortschaffen. Während er in der Dichtung über den Köpfen der Texte hinweg sich durchsetzen mag, ist Philosophie gehalten, ihn einzubegreifen. Erschwert wird das durch die geschichtliche Stunde, in der die vom Markt diktierte Kommunikation – symptomatisch der Ersatz von Sprachtheorie durch Kommunikationstheorie – derart auf der Sprache lastet, daß diese, um der Konformität dessen zu widerstehen, was im Positivismus 'Alltagssprache' heißt, zwangsläufig die Kommunikation kündigt. Lieber wird sie unverständlich, als die Sache durch eine Kommunikation zu verunstalten, welche daran hindert, die Sache zu kommunizieren."<sup>107</sup> Gleichwohl kann die Kündigung der Kommunikation nicht das letzte Wort sein. Sprache, die sich der Verständlichkeit prinzipiell widersetzt, würde sich selbst und damit die menschliche Existenz negieren. Auch hier bleibt wieder das paradoxe Postulat, gegen die Kommunikation zu kommunizieren, so aussichtslos das scheint.<sup>108</sup>

Ironischerweise gingen gerade die Wendungen der Adornoschen Texte, die ein Äußerstes an Anstrengung fordern, am leichtesten in die Kommunikationssprache ein. Daß man sich an Hegel "abzuarbeiten" habe, wurde zum Motto von Interpretationen, die ebendies nicht taten. Und wenn Adorno umgekehrt für eine nachlässige Sprachbehandlung den Ausdruck "verkommen" gebrauchte – "Die Ausrufungszeichen aber sind zu Usurpatoren von Autorität, Beteuerungen der Wichtigkeit verkommen."<sup>109</sup> –, so entwickelte sich das negative Kraftwort zum

---

<sup>106</sup> Im der Originalausgabe immer "Ansich" geschrieben. Üblich (auch bei Adorno) ist jedoch die Schreibweise "An sich"; um Irritationen zu vermeiden, wurde dies hier und folgend geändert.

<sup>107</sup> DREI STUDIEN ZU HEGEL (GS 5, S. 340)

<sup>108</sup> Dies ist wohl auch Intention des Adornoschülers Hans Imhoff (Frankfurt/M.).

<sup>109</sup> Satzzeichen, in: NOTEN ZUR LITERATUR (GS 11, S. 108)



beliebten Ornament. Formeln wie die, daß der Marxismus zum Reformismus "verkommen" sei, schrieben sich ebenso widerstandslos, wie sie gewichtig klingen. – Ernster ist die Adaption des Bewußtseinsbegriffs. Ihn hatte Adorno vielleicht mit dem extremsten Pathos belastet. Sich einen Antagonismus wie den eben dargelegten vom "An sich"-Aspekt der Sprache und dem Aspekt "Für andere" bewußt zu machen und zu halten, bedurfte nach Adorno einer kaum zu ertragenden Anspannung. In der Kommunikation wurde das Pathos des Ausdrucks begierig aufgegriffen, aber es dient dem patzigen Auftrumpfen mit irgendwelchen Gegebenheiten: man trägt nicht einfach lange Haare, sondern "bewußt"; eine Frau ist nicht infolge eines biologischen Zufalls eine Frau, sondern "bewußt".

Wahrscheinlich hätte sich die objektive Ironie dieses Umschlages auch dann nicht vermeiden lassen, wenn Adorno die exponierten Äußerungen durch Selbstironie geschützt hätte. Die Ironie ist als sprachliches Mittel ebenso veraltet wie das Pathos. An den Drohungen, die heute auf der Existenz liegen, gleiten beide ab. In strengem Sinn gilt dies aber nicht nur für einzelne stilistische Figuren, sondern für die Sprache überhaupt. Zu den bleibenden Partien der Polemik gegen den "Jargon der Eigentlichkeit" gehören die über die "Unangemessenheit der Sprache an die rationalisierte Gesellschaft".<sup>110</sup> Die Behandlung der Sprache durch Heidegger und seine Nachfolger wäre unmöglich gewesen, wenn sie nicht in der Tat auf vorgeschichtliche Erfahrungen und Reaktionsweisen der Menschheit zurückdeutete. Jedes stillstellende "Ist" enthält immer auch einen Rest von Magie sowie den Glauben an ein übergreifendes "Sein". Und die grammatischen Grundverhältnisse, die alle die Einwirkung eines Subjekts auf ein realistisch gegebenes Objekt voraussetzen, widerstreben nicht nur heutiger, sondern neuzeitlicher Erfahrung insgesamt. Adorno notierte das mit der Bemerkung, daß das Archaische der Sprache unabdingbar bleibt. Dieser Sachverhalt bildete für ihn weder ein

---

<sup>110</sup> JARGON DER EIGENTLICHKEIT (GS 6, S. 441 f.)

Negativum noch ein Positivum, sondern eine elementare Schwierigkeit. "Ihnen (Heidegger und seinen Anhängern – M.P.) entgeht nicht, daß absolut anders als archaisch nicht sich sprechen läßt; was aber die Positivisten als Rückstand beklagen, verewigen sie als Segen. Der Block, den die Sprache vor dem Ausdruck ungeschmälert gegenwärtiger Erfahrung auftürmt, wird ihnen zum Altar. Läßt er sich schon nicht durchbrechen, so stellt er Allmacht und Unauflöslichkeit dessen vor, was in der Sprache sich niederschlug."<sup>111</sup>

Aber die Schwäche der Sprache, daß sie den Block vergangener Schicksale und Vorstellungen nicht abzuwerfen vermag, ist zugleich der Ursprung ihrer Wirkungskraft. Das in den Worten geschichtlich Komprimierte kann herausgelöst und gedeutet werden. Der frühe Adorno formulierte, vielleicht unter dem Einfluß von Karl Kraus, den Gedanken, daß Geschichte überhaupt nur hinsichtlich dessen, was sie der Sprache einprägt, der Wahrheitsfrage zugänglich ist, wie umgekehrt die Wahrheit der Sprache nur durch den Einbruch der Geschichte in sie entsteht. "Durch Sprache gewinnt Geschichte Anteil an Wahrheit, und die Worte sind nie bloß Zeichen des unter ihnen Gedachten, sondern in die Worte bricht Geschichte ein, bildet deren Wahrheitscharaktere, der Anteil von Geschichte am Wort bestimmt die Wahl jeden Wortes schlechthin, weil Geschichte und Wahrheit im Worte zusammentreten."<sup>112</sup> Mit dem ersten Teilsatz "Durch Sprache gewinnt Geschichte Anteil an Wahrheit", ist keineswegs die Selbstverständlichkeit gemeint, daß nur, was urkundlich, also sprachlich überliefert ist, vom Historiker beurteilt werden kann. Es geht um ein weiterreichendes Wechselverhältnis. In der Sprache entdeckt sich, worauf eine geschichtliche Entwicklung hinauswollte oder hinauswill. – Adorno verfolgte diesen Gedanken in *Aperçus*, die den Charakter von Überzeichnung haben. Wie die deutsche Geschichte mißglückt ist, so – nach seiner Interpretation – die deutsche Sprache. Anders als die romanischen oder angelsächsischen Sprachen vermochte sie es nicht, die

---

<sup>111</sup> JARGON DER EIGENTLICHKEIT (GS 6, S. 442)

<sup>112</sup> THESEN ÜBER DIE SPRACHE DES PHILOSOPHEN (GS 1, S. 366)

lateinischen Elemente wie überhaupt ihr ursprünglich Fremdes zu assimilieren, sich in sich zu vereinheitlichen. Die Gestalt des Unorganischen, die sie hat, bekundet indessen den Mangel von Vereinheitlichung in der deutschen Geschichte. "Dabei ist freilich, was unorganisch (in der deutschen Sprache – M.P.) scheint, in Wahrheit selber nur geschichtliches Zeugnis, das des Mißlingens jener Vereinheitlichung. Solche Disparatheit bedeutet nicht nur in der Sprache Leiden zugleich und den von Hebbel sogenannten 'Riß zur Schöpfung', sondern auch in der Wirklichkeit; man mag unter diesem Aspekt den Nationalsozialismus als den gewalttätigen, verspäteten und dadurch vergifteten Versuch erblicken, die versäumte bürgerliche Integration Deutschlands nachträglich zu erzwingen."<sup>113</sup> Die Nebenbemerkung im zweiten Satz, die Disparatheit bedeute zugleich Leiden und den "Riß zur Schöpfung", meint das Moment der Unwahrheit in der Assimilation. Die deutsche Sprache ist wahrer als die anderen, weil sie sich zu dem Unrecht, das jede Assimilation verursacht, zwiespältig verhielt, wodurch es scharf hervortrat. "Die westlichen Sprachen haben jenes Unrecht gemildert, etwa wie politisch der englische Imperialismus mit den unterworfenen Völkern verfuhr."<sup>114</sup>

Die letzte Formulierung klingt, als ob Adorno hier sofort merken lassen wollte, daß er das Stilmittel der Übertreibung gebraucht. Wahrscheinlich ist der Gedanke, Sprache, Geschichte und Wahrheit seien auseinander zu deuten, nur in derartigen momentanen Überzeichnungen darstellbar. Systematisch entwickelt, hätte er Fehlkonstruktionen zur Folge oder Ideologisierungen wie die, daß die Sprache das Schicksal sei. – Und in dem eben zitierten Zusammenhang hat Adorno zwar hervorgehoben, wie die deutsche Sprache durch ihre inneren Spannungen dem Ausdruck hilft. Er hat sich jedoch ihren Äquivokationen nur dann überlassen, wenn der Gedanke sie deckte. Auf eine Bemerkung über die Eigenmacht der deutschen Sprache folgt der programmatische Satz: "Fraglos hat sie dafür auch ihren Preis zu zahlen in der immerwährenden Versuchung, daß der

---

<sup>113</sup> Wörter aus der Fremde, in: NOTEN ZUR LITERATUR (GS 11, S. 219)

<sup>114</sup> (GS 11, S. 220)

Schriftsteller wähnt, der immanente Hang ihrer Worte, mehr zu sagen, als sie sagen, mache es leichter und entbinde davon, dies Mehr zu denken und womöglich kritisch einzuschränken, anstatt mit ihm zu plätschern."<sup>115</sup>

Die bisher dargestellten Aspekte der Sprache weisen auseinander. Zum einen erschien als ihr *An sich* die Gewalt der Kopula und ihr gesellschaftlicher Konformismus, zum anderen wurde ausdrücklich der konzentrierte Sachbezug als ihr *An sich* benannt. Und auch bei der Frage, warum das kommunikative Moment in der Gegenwartssprache überhandnimmt, gab es die abweichenden Antworten, das sei eine immanente Tendenz der Sprache und es sei vom Markt diktiert. Schließlich wurde die Sprache wegen ihrer Archaik als der "Block" vor dem Ausdruck gegenwärtiger Erfahrung charakterisiert und doch zugleich als der Ort, in dem Geschichte und Wahrheit zusammentreffen. Die Divergenzen steigern sich noch, wenn man zwei weitere Aspekte der Adornoschen Sprachtheorie nachzuzeichnen sucht: seine Lehre vom mimetischen Potential der Sprache und die von ihrer lösenden Kraft. Es scheint deshalb nötig, auf sie einzugehen, bevor erörtert wird, welchen Zusammenhang das Auseinanderweisende haben kann.

Die Lehre vom mimetischen Potential der Sprache hat eine bei Adorno sehr dunkel bleibende Voraussetzung: daß es nicht nur eine Metapher ist, wenn der Ausdruck "Sprache der Dinge" oder "Sprache der Natur" gebraucht wird. Sätze wie der: "(Celans Gedichte – M.P.) ahmen eine Sprache unterhalb der hilflosen der Menschen, ja aller organischen nach, die des Toten von Stein und Stern"<sup>116</sup>, sind buchstäblich gemeint, ohne zu erkennen zu geben, worin die Sprache der Dinge ihren Ursprung hat. Durch den Vergleich mit Benjamin wird die Schwierigkeit vielleicht sichtbar. Bei diesem heißt es zunächst übereinstimmend mit Adornos Redeweise: "Das Dasein der Sprache erstreckt sich aber nicht nur über alle Gebiete menschlicher Geistesäußerung, der in irgendeinem Sinn immer

---

<sup>115</sup> AUF DIE FRAGE: WAS IST DEUTSCH? (GS 10.2, S. 701)

<sup>116</sup> ÄSTHETISCHE THEORIE (GS 7, S. 477)

Sprache einwohnt, sondern es erstreckt sich auf schlechthin alles. Es gibt kein Geschehen oder Ding weder in der belebten noch in der unbelebten Natur, das nicht in gewisser Weise an der Sprache teilhätte, denn es ist jedem wesentlich, seinen geistigen Gehalt mitzuteilen."<sup>117</sup> Was hier dogmatisch scheint, wird indessen durch einen zweiten Dogmatismus, nämlich den Verweis auf die biblische Genesis, die Schöpfung durch das Wort, aufgehoben. Der Sprachcharakter alles Seienden ergibt sich aus der Art seiner Schöpfung, wie es Hamann, dem Benjamin folgt, umschrieben hat: "Jede Erscheinung der Natur war ein Wort, – das Zeichen, Sinnbild, Unterpfand einer neuen, geheimen, unaussprechlichen, aber desto innigeren Vereinigung, Mittheilung und Gemeinschaft göttlicher Energien und Ideen. Alles, was der Mensch am Anfang hörte, mit Augen sah, beschaute und seine Hände betasteten, war ein lebendiges Wort; denn Gott war das Wort. Mit diesem Worte im Munde und im Herzen war der Ursprung der Sprache so natürlich, so nahe und leicht wie ein Kinderspiel (...)."<sup>118</sup> Bei Adorno ist nirgends das Vertrauen in dieses Theologumenon bekundet.<sup>119</sup> Eher hätte er wohl umgekehrt die Erfahrung der Dingsprache mit den produktiven Momenten der Schizophrenie in Verbindung gesehen, wie er auch von Benjamin sagte, daß es ein Zug seiner Philosophie sei, "mit rationalen Mitteln heimzubringen, was an Erfahrung in der Schizophrenie sich anmeldet."<sup>120</sup> Zum Schizophrenen kann alles sprechen. Aber diese Rückführung hat Adorno nicht vorgenommen, und ebensowenig ließe sich behaupten, seine Redeweise von der Sprache der Dinge stehe "zwischen" Theologie und rationaler Anverwandlung des Wahnsinns. Sie hält sich im Unverständlichen; es sei denn, daß Privates mit ihr assoziiert wird.

---

<sup>117</sup> Walter Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN BD. II/ 1 (Frankfurt/M. 1991, S. 140f.)

<sup>118</sup> Johann Georg Hamann: Schriften zur Sprache. Hrsg. von Josef Simon (Frankfurt/M. 1967, S. 144)

<sup>119</sup> Allerdings gibt es Andeutungen: "Die subjektive Durchbildung der Kunst als einer nichtbegrifflichen Sprache ist im Stande von Rationalität die einzige Figur, in der etwas wie Sprache der Schöpfung widerscheint, mit der Paradoxie der Verstelltheit des Widerscheinenden." (ÄSTHETISCHE THEORIE, GS 7, S. 121)

<sup>120</sup> NOTEN ZUR LITERATUR (GS 11, S. 583)

So verschlossen der Ursprung der "Sprache der Dinge" bleibt, so darstellbar sind jedoch die Möglichkeiten ihrer Übersetzung. Die philosophische Tradition, das "Was" oder "Warum" zu erklären, das "Wie" aber offen zu lassen, wird von Adorno umgekehrt. Im Vordergrund steht dabei zunächst der dialektische Gedanke, daß das Extrem des Naturfremden, die höchste Ausbildung der eigenen "Syntax" des Kunstwerks, die Affinität zur Natursprache herbeiführt. "Der Idee einer Sprache der Dinge nähern sich die Kunstwerke nur durch ihre eigene, durch Organisation ihrer disparaten Momente; je mehr sie in sich syntaktisch artikuliert wird, desto sprechender gerät sie samt ihren Momenten."<sup>121</sup> Aber auf diese Gedanken beschränkt, wäre das Motiv ohne Widerstand. Es würde dann an Theoreme des Klassizismus erinnern, etwa an die Lehre, daß gerade die genaue Disziplin der Metrik die Sprache wieder der Rhythmik der Natur angleicht. Betont wird deshalb von Adorno ein HINZUTRETENDES, das ähnlich rational-irrational ist wie jenes, das er in der Deutung der Kantischen Moralphilosophie hervorhebt. Läßt sich das Moralische auf kein Kalkül, welcher Art auch immer, gründen, sondern bedarf es eines "HINZUTRETENDEN" – "Impuls, Rudiment einer Phase, in der der Dualismus des Extra- und Intramentalen noch nicht durchaus verfestigt war"<sup>122</sup> –, so gilt Analoges für das Aufschließen der Dingsprache. "Ob die Welt singt, darüber entscheidet, daß der Dichter ins Schwarze, ins Sprachdunkel, trifft, als in ein zugleich an sich schon Seiendes."<sup>123</sup>

In diesem Satz ist das "an sich schon Seiende" der Sprache keineswegs mit jenem "An sich" gleichzusetzen, das in einem früheren Zusammenhang behandelt wurde: der Beziehung zwischen Wort und Sache. Adorno umschreibt hier die Gestaltqualität der Sprache schlechthin, ihr Rauschen. Als rauschende wird die Sprache selbst zum Bild der Natur, sie bildet sie nicht ab. Prägnant heißt es: "Zum Rauschen macht sich das Subjekt selber: zur Sprache, überdauernd bloß im Verhalten wie diese. Der Akt der

---

<sup>121</sup> ÄSTHETISCHE THEORIE (GS 7, S. 211)

<sup>122</sup> NEGATIVE DIALEKTIK (GS 6, S. 227)

<sup>123</sup> NOTEN ZUR LITERATUR (GS 11, S. 81)

Veranschaulichung des Menschen, ein Wortwerden des Fleisches, bildet der Sprache den Ausdruck von Natur ein und transfiguriert ihre Bewegung ins Leben noch einmal." <sup>124</sup>

Indessen bleibt auch diese Modalitätsbestimmung harmonisierend. Vor allem enthält sie die Gefahr, daß das "Ansichseiende" der Sprache wie etwas Positives gedacht oder behandelt wird. So hat Adorno das von ihm hier mit Nachdruck Formulierte auch skeptisch gesehen. Er hat zwar seinem größten Essay über Hegel<sup>125</sup> als Motto den Borchardtvers vorangestellt "*Ich habe nichts als Rauschen*", aber er selbst ist der Hegelschen Stärke zur Schwäche gegenüber der Sprache nicht gefolgt. Es gibt keinen Satz bei Adorno, in dem nicht die Sprache vom Denken dominiert wird; die Schwierigkeiten seiner Texte folgen aus dem Gedachten, nicht daraus, daß das "Sprachdunkle" gesucht wird. Kant war ihm, was diesen Aspekt der Sprachbehandlung angeht, näher als Hegel.

Neben dem bisher zur Mimesis der Dingsprache Angedeuteten stehen rigorosere Überlegungen. Selbstaufhebung und Zerrüttung der menschlichen Sprache sind die Stichworte dafür. Selbstaufhebung bedeutet, daß die Sprache in jedem Augenblick anerkennt, daß sie verstummen sollte, und verstummen möchte. "'Wandrer's Nachtlid' ist unvergleichlich, weil darin nicht so sehr das Subjekt redet – eher möchte es, wie in jedem authentischen Gebilde, durch dieses hindurch darin verstummen –, sondern weil es durch seine Sprache das Unsagbare der Sprache von Natur imitiert."<sup>126</sup> Will man die Formcharakteristika der Adornoschen Essays verstehen – und auch seine sogenannten Hauptwerke sind Essays –, so muß gesehen werden, wie sie bei aller Hektik des Gesagten die Intention zu verstummen darstellen oder wenigstens darstellen möchten. Freilich ist gerade dieser Gedanke kompromittierbar oder verwechselbar. Die Redensart vom ehrfürchtigen Schweigen kann

---

<sup>124</sup> NOTEN ZUR LITERATUR (GS 11, S. 83) – Das Zitat geht folgendermaßen weiter: "Rauschen war sein Lieblingswort, fast eine Formel; das Borchardtsche 'Ich habe nichts als Rauschen' dürfte als Motto über Vers und Prosa Eichendorffs stehen."

<sup>125</sup> DREI STUDIEN ZU HEGEL: SKOTEINOS ODER WIE ZU LESEN SEI (GS 5, S. 326)

<sup>126</sup> ÄSTHETISCHE THEORIE (GS 7, S. 114 f.)

hier ebenso assoziiert werden wie Heideggers Lehre, daß die eigentliche Logik der Philosophie die Siletik, die Schweigekunst, sei. Adorno hat dem Gedanken jedoch eine spezifische Begründung gegeben. Die Selbstaufhebung der Sprache ist der Ausgleich für ihre Schuld, sich der Natur gegenübergestellt zu haben. Kunst vermag diese Schuld zu transzendieren, aber nicht zu löschen. "Kunstwerke fallen ihrem Apriori, wenn man will, ihrer Idee nach in den Schuldzusammenhang. Während ein jegliches, das gelang, ihn transzendiert, muß ein jegliches dafür büßen, und darum möchte seine Sprache zurück ins Schweigen: es ist, nach einem Wort von Beckett, a desecration of silence."<sup>127</sup>

Der Name Beckett verweist darauf, daß das Ernste einen Bestandteil des Spiels hat. Er ist auch spürbar in dem vielleicht radikalsten Theorem Adornos, das die Sprache gegen sich selbst wendet: dem von ihrer PARATAKTISCHEN Zerrüttung. Entwickelt ist es anhand einer Interpretation Hölderlins. An dessen später Lyrik hat Adorno den Widerstand gegen das wahrgenommen, was euphemistisch Syntax heißt; euphemistisch deswegen, weil die Sprache nicht von der Zusammenwirkung geprägt ist, sondern von der Über- und Unterordnung. Ein Sprachstil entsteht immer nur dadurch, daß das Dominanzverhältnis in der Sprache eine neue Form gewinnt. Hölderlin wollte es, wenn Adornos Deutung zutrifft, überhaupt suspendieren, indem er, von der rhetorischen Figur der Inversion ausgehend, die Hypotaxe in der Syntax schwächte und zu einer "reihenden" Sprache strebte. Gerade weil er den Terminus Syntax ernstnahm, wurde er zur Rebellion gegen die vorgefundene gedrängt. Ebendies meint der Ausdruck PARATAXIS. Sie läßt eine Sprachgestalt entstehen, von der Adorno sagt: "Losgelassen, freigesetzt, erscheint sie nach dem Maß subjektiver Intention parataktisch zerrüttet."<sup>128</sup> Das Programm wirkt ähnlich zwiespältig wie der Anarchismus in der politischen Theorie: aussichtslos und zugleich der einzig möglich scheinende Ausweg. Wollte man die Parataxis konsequent betreiben, würde sie nichtig; ein

---

<sup>127</sup> ÄSTHETISCHE THEORIE (GS7, S. 203)

<sup>128</sup> NOTEN ZUR LITERATUR (GS 11, S. 476)



Anarchismus, der herrschen will. Aber richtig ist, daß der Dualismus Dingsprache – Menschensprache Folgen für die Form des Gesagten verlangt. Wenn Hölderlin in der geläufigen Sprache dichtete: "Ich verstand die Stille des Aethers, / Der Menschen Worte verstand ich nie"<sup>129</sup>, so bleibt die Opposition metaphorisch.

Wieweit das Motiv der Dingsprache und ihrer Mimesis mit den im engeren Sinn sprachemphatischen Äußerungen Adornos zusammenhängt, ist eine schwer zu klärende Frage. Die Sprachemphase meint eine lösende, befreiende Kraft des Wortes, die in der bloßen Mimesis nicht liegen kann. Allerdings gibt es Stellen, an denen diese so beschrieben wird, als ginge sie in jene über. Prägnant sind zwei Sätze aus dem Essay über Eichendorff. In dessen Tafellied zu Goethes Geburtstag 1831 stehen die Verse: "Wie rauschen nun Wälder und Quellen / Und singen vom ewigen Port." Adorno kommentiert sie, indem er die romantische Gewißheit, Mimesis versöhne, ja verwandle, noch bekräftigt: "(...) so wird hier mit tiefem Blick an der Lyrik Goethes das Ungeheure gerühmt, daß durch sie Natur selbst sich verändert habe, durch ihn die Rauschende geworden sei. Der 'Port' aber, den nach Eichendorffs Deutung Wälder und Quellen besingen, ist die Versöhnung mit den Dingen durch die Sprache."<sup>130</sup>

Andererseits hat der Gedanke von der befreienden Kraft der Sprache eine einfachere Form, ohne Bezug auf die Mimesis der Dinge oder der Natur überhaupt. Er ist dann im Zusammenhang eines eigentümlichen Sprachvertrauens formuliert – so, als habe die Sprache ein Element, das unkorumpierbar ist. "Vollends der zur Sprache objektivierte Ausdruck persistiert, das einmal Gesagte verhallt kaum gänzlich, das Böse nicht und nicht das Gute, die Parole von der Endlösung so wenig wie die Hoffnung auf Versöhnung. Was Sprache gewinnt, tritt ein in die Bewegung eines

---

<sup>129</sup> Von Adorno zitiert GS 11, S. 466 – *Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke*, hrsg. von Friedrich Beissner, Bd. 1, Stuttgart 1953, S. 262. (Kleine Stuttgarter Ausgabe). Das Zitat stammt aus dem Gedicht 'Da ich ein Knabe war' (1794-96).

<sup>130</sup> NOTEN ZUR LITERATUR (GS 11, S. 84 f.)

Menschlichen, das noch nicht ist und kraft seiner Hilflosigkeit, die es zur Sprache nötigt, sich regt." <sup>131</sup>

Gerade weil die Sprache nur als verhallende ist, verhallt kein in ihr einmal Gesagtes völlig. Überlieferte Vorstellungen wie die, daß die Sprache die Seele der Menschheit sei – durch alles Erlebte bestimmt, aber immer neu sich bildend, vergehend, aber nichts in sich ganz auslöschend –, gewinnen in der Formulierung Adornos einen sowohl abgeblaßten als auch schärferen Ausdruck. In gleicher Weise trägt das Vertrauen auf die Schlüsselkraft des Wortes Spuren der Tradition, nicht zuletzt solche von Magie und Märchen. Nur im Rückblick auf sie ist der Satz aus der Rede über den "Fortschritt" begreifbar: "Schon darum läßt nicht genau sich sagen, was sie (die Menschen – M.P.) unter Fortschritt sich vorstellen sollen, weil es die Not des Zustandes ist, daß jeder sie fühlt, während das lösende Wort fehlt."<sup>132</sup> Die Not der Gegenwart besteht demnach weniger im realen Elend des Zustandes als darin, daß das Wort für ihn fehlt. Es könnte ihn "lösen"; – ein Verb, das gleich weit entfernt ist vom christlichen "erlösen" wie vom gewaltsamen entfesseln.

Nirgends hat Adorno geäußert, daß sich jenes Wort nicht finden läßt. Wenn man ihm immer wieder Resignation vorgeworfen hat, so führt einfacher sozialpsychologischer Argwohn darauf, das wohl das Gegenteil gemeint war. Wie unbeirrbar Adorno an bestimmten Gewißheiten und Hoffnungen festhielt, zu denen man selbst kein Zutrauen mehr hatte; wie wenig er resignierte, erweckte Neid und Ärger.

Die Sprachemphase hat ihren höchsten Punkt in der Idee des NAMENS. Deshalb bedarf das hierzu Gesagte besonders aufmerksamer Deutung. Die Adornoliteratur hat einige Zitate in den Vordergrund gerückt, die den Eindruck erwecken, er habe den "Namen" als die Chiffre für eine Erkenntnis, die das Seiende in seiner Unwiederholbarkeit ausdrückt, fast enthusiastisch dem "Begriff", der immer Allgemeines will,

---

<sup>131</sup> ÄSTHETISCHE THEORIE (GS 7, S. 178)

<sup>132</sup> KULTURKRITIK UND GESELLSCHAFT (GS 10.2, S. 618)

gegenübergestellt. Maßgebend aber sollte der Satz der NEGATIVEN DIALEKTIK sein: "Wie (...) zu denken wäre, das hat in den Sprachen sein fernes und undeutliches Urbild an den Namen, welche die Sache nicht kategorial überspinnen, freilich um den Preis ihrer Erkenntnisfunktion."<sup>133</sup> Das "Urbild" – Adorno sagt nicht, daß die Namen es sind, sondern daß das Denken es an ihnen hat – ist "undeutlich", weil die Obsession durch die Namen auf sehr verschiedene Gründe zurückgehen kann. Scholem hat in seinem Aufsatz "Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala"<sup>134</sup> zunächst den theologischen Aspekt hervorgehoben, daß der Name Gottes im Judentum die Stelle einnimmt, "an der sich in anderen Stellen das Kultbild befindet." – "'Schem' (der Name), das hat eine unerschöpfliche Sprachkraft im religiösen Gefühl der Juden. Der Name Gottes, das ist kein Zauberwort mehr, wenn es je eines war, aber es ist ein Zauberwort der messianischen Zuversicht (...). *'Einstmals werde ich an den Völkern eine lautere Sprache verwandeln, so daß sie allesamt den Namen Gottes anrufen werden.'*"<sup>135</sup> Daneben oder davor steht der magische Gedanke, daß zwischen dem Namen und seinem Träger "eine enge und wesensmäßige Beziehung besteht", daß der Name eine "reale Größe, keine Fiktion" ist.<sup>136</sup> Schließlich beschreibt Scholem die mystische Auffassung, nach der der Name Gottes Ursprung aller Sprache ist. Selber ohne "'Sinn' im gewöhnlichen Verstande", ohne "konkrete Bedeutung"<sup>137</sup>, ist er es doch, der allem anderen Sinn und Bedeutung gibt. "So wie alle Sprache ihren Fokus im Namen Gottes hat, kann sie auch auf dieses Zentrum zurückgeführt werden."<sup>138</sup>

<sup>133</sup> NEGATIVE DIALEKTIK (GS 6, S. 61)

<sup>134</sup> Neue Rundschau 83, 1972 (470 ff.) – in: Gershom Scholem: *Judaica III. Studien zur jüdischen Mystik* (Frankfurt/M. 1973, S. 7-70)

<sup>135</sup> A.a.O., S. 475. Scholem paraphrasiert am Anfang des Zitats Cohen. – Gemeint ist Hermann Cohens Vortrag *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart*. Dort heißt es: "Der Name Gottes, das ist kein Zauberwort mehr, wenn es je eines war, aber es ist das Zauberwort der messianischen Zuversicht. Der Jude sagt von Gott nicht: Herr und Messias. Alle Eigenschaften scheinen eine Zersplitterung der Einheit zu sein. Der Name selbst soll einstmals die Einzigkeit Gottes bekunden; in allen Sprachen, in allen Völkern sie bezeugen. *'Einstmals werde ich an den Völkern eine lautere Sprache ver wandeln, so daß sie allesamt anrufen werden den Namen des Ewigen'*. Das ist der messianische Ursinn des Gottesnamens." (Leipzig 1914, S. 29)

<sup>136</sup> Scholem (Neue Rundschau 83, S. 473 f.)

<sup>137</sup> A.a.O., S. 494

<sup>138</sup> A.a.O., S. 493

Das Wort "undeutlich" in Adornos Satz zeigt, daß es ihm nicht um eine Trennung dieser Aspekte oder um einen besonders geht; das Wort "fern" aber verweist auf die Differenz zu Scholem. Für Adorno ist die Kraft des Namens keine im gegenwärtigen Denken zu aktualisierende Möglichkeit. Es ist an die Zwänge des Begriffs gebunden, für die Adorno pointiert das unschöne Wort "Erkenntnisfunktion" wählt. Wer die Begriffe zu Namen stilisiert, entzieht sich ihrer Prüfung. Das ist ein Vorwurf gegen Scholems Freund Benjamin. "Noch bei Benjamin haben die Begriffe einen Hang, ihre Begrifflichkeit autoritär zu verstecken."<sup>139</sup> Der Idee des Namens kann nichts anderes als die Konstellation von Begriffen gerecht werden, die jeweils der bestimmten Negation anheimfallen. Indem von jedem Begriff gezeigt wird, daß er am Gemeinten abgeleitet, wird zumindest ein Leerraum geschaffen, in den der Name eintreten kann. "Der bestimmbare Fehler aller Begriffe nötigt, andere herbeizuzitieren; darin entspringen jene Konstellationen, an die allein von der Hoffnung des Namens etwas Übergang." <sup>140</sup>

Der Gedanke liegt nahe, die teils einander korrigierenden, teils sich aufhebenden Sequenzen zur Sprache, die hier dargestellt wurden, unter den von Adorno im letzten Satz angeführten Plural "Konstellationen" zu bringen. Er selbst hat von der Möglichkeit, so formal zusammenzufassen, durch den Buchtitel "PRISMEN" Gebrauch gemacht. Aber das würde die Spannung zwischen den Extremen Sprachver zweiflung und Sprachemphase neutralisieren und Adorno, der an dem Wort von Gide hing, "Les extrêmes me touchent", ins Gefällige übersetzen. Eher wäre es angebracht, wenn man auf Adornos eigene Konzepte zurückgehen will, seine Sprachphilosophie als Muster des Parataktischen zu sehen: Sie hat kein herrschendes Prinzip, jeder Gedanke tingiert den anderen, ist aber auch "losgelassen, freigesetzt". Diese Deutung wäre aber ebenfalls glättend, auf ihre Art zu schön.

---

<sup>139</sup> NEGATIVE DIALEKTIK (GS 6, S. 62)

<sup>140</sup> A.a.O.

Vielleicht sollte man sich daran erinnern, daß zu den Traditionen, die Adorno gewendet hat, auch die bis zu Platon und noch weiter zurückgehende gehört, andere, vornehmlich Gegner, Tieren gleichzusetzen. Für Adorno hatten derartige Vergleiche nichts Herabminderndes oder nur für den, der den anderen damit verletzen wollte. Statt der Arroganz der Vernunft schwebte ihm eine reflektierte Mimesis an die Naturwesen vor. Und so läßt sich wohl sagen, daß er in seinem Denken über die Sprache dem Insekt an der Fensterscheibe ähnelt, das<sup>141</sup> unablässig hinauswill und doch auch nicht.

---

<sup>141</sup> im Originaltext: "der"

## Die Erfahrung des Auratischen

(1983)<sup>142</sup>

Das Wort "Aura" wird seit einigen Jahren im deutschen Sprachraum gern benutzt, um die Rede zu überhöhen. So sagte der deutsche Bundeskanzler Helmut Kohl unlängst, die Aura des Bundestages schlosse bestimmte Verhaltensweisen aus, und bis hinunter in die Reklame dient das Wort dazu, die unverwechselbare Atmosphäre eines Ortes oder einer Sache zu suggerieren. Dass dieser Ausdruck der Grundbegriff des Denkens von Walter Benjamin ist und dass er überhaupt erst durch ihn in den allgemeinen Sprachgebrauch kam, dürfte dabei nicht oder wenig bewusst sein. Bis zur Benjamin-Rezeption war "Aura" allenfalls als medizinischer Fachterminus geläufig, der den Gesichtswechsel vor einem epileptischen Anfall meint. Anverwandlungen des Terminus, die der Benjaminschen vorausgingen – wie die durch den Anthroposophen Rudolf Steiner –, blieben ohne Wirkung.<sup>143</sup>

Dass aber der Schlüsselbegriff seines Denkens ein beliebig besetzbares Reizwort wurde, ist ein pointiertes Gleichnis für die bisherige Benjamin-Aneignung. Selten, eigentlich nie hat sich ein Werk so widerstandslos als Medium fremder Intentionen gebrauchen lassen wie das Benjamins. Das begann damit, dass es bei seinem Bekanntwerden durch die Ausgaben Adornos in dessen Sog geriet. Extrem wurde die Okkupation, als man ihn zum Kronzeugen einer marxistischen Literaturtheorie machte, die ihm zuwider gewesen wäre. Und auch in der auf Wissenschaftlichkeit bedachten Sekundärliteratur gibt es Weniges, das

---

<sup>142</sup> Rezension in Neue Zürcher Zeitung (NZZ), 1983. Der Text wurde mir übermittelt zusammen mit Puders Vorlesung, siehe Hinweise dort.

<sup>143</sup> Josef Beuys (siehe hier in der Folge) versteht sich allerdings als Anthroposoph.

sich im Ernst von Benjamin prägen liess, statt ihn für ein eigenes Spiel zu verwenden. Diesem Wenigen tritt jetzt eine bedeutende Untersuchung zur Seite.<sup>144</sup>

Die Berliner Literaturwissenschaftlerin Marleen Stoessel ist Benjamin – das fällt zunächst auf – in seiner Methode gefolgt, wie er sie in der "Erkenntniskritischen Vorrede" des Werkes über den URSPRUNG DES DEUTSCHEN TRAUERSPIELS entwickelte. Ihre Idee besteht darin, die Grundkonzeption nicht direkt, kontinuierlich und systematisch sondern in "Denkbruchstücken" auszuführen; die mittelalterliche Mosaikkunst war für Benjamin Vorbild des angestrebten Ganzen. – Als die Autorin ihr Buch im Sinn des Programms aus jeweils nur wenige Seiten umfassenden Einzelstücken zusammensetzt, war ihr das Risiko der Form offenbar stets gegenwärtig: ein schwaches Stück entwertet das Ganze, statt durch dessen Schwung verdeckt zu werden. Und umgekehrt verbietet es sich, Einzelnes hervorstechend, "zu brillant" zu formulieren und damit in das Genre des Aphoristischen zu fallen, das Grundkonzeption und Momenteinsicht anders verbindet. Indem diese Disziplin der Form das neue Benjamin-Buch bestimmt, kommen ihm sehr ungewohnte Qualitäten des Ruhigen und Abgehobenen zu. – Ein heikles Problem der Darstellung musste sich daraus ergeben, dass es Benjamin für notwendig hielt, die einzelnen Partien mit Mottos auszustatten, worin er wohl das Analogon zur Glasur der Mosaiksteine sah. Inzwischen ist das in Publikationen verbreitet, die sonst keine Spur Benjamins tragen. Nichts ist leichter, als bei Baudelaire, Valentin oder Brecht – um einige beliebte Mottoquellen zu nennen – eine Zeile zu finden, die, vorangestellt, das Selbstgeschriebene bedeutungsschwer machen soll. Marleen Stoessel, deren Buch um die fünfzig Mottos enthält, hat indessen erkennbar kompositorische Anstrengung auf die Mottowahl verwandt; kaum eines wirkt wie eben herausgegriffen.

---

<sup>144</sup> Marleen Stoessel: *Aura. Das vergessene Menschliche. Zu Sprache und Erfahrung bei Walter Benjamin* (München 1983)

## Die Sache

So virtuos die Anänelung an Benjamins Verfahrensweise sich darbietet, wäre sie doch bloss Technik, wenn sie nicht der behandelten Sache entspräche. Der Arbeit liegt die Erkenntnis zugrunde, dass Benjamins Gedanken über die "Aura" weitaus gebrochener sind, als man bisher unterstellte, und dass daher ihre glatte Präsentation sie verfälscht. Besonders irreführend hat der Akzent gewirkt, den die Wendung vom "Verlust" der Aura erhielt; eine Wendung, die von Baudelaire stammt (la perte d'auréole) und die von Benjamin zitiert, aber nicht übernommen wurde. Benjamin ging es um den Verfall der Aura: etwas Verfallenes ist nicht verloren.<sup>145</sup>

Im Gegenteil, die Aura ist dadurch gekennzeichnet, dass sie erst im Verfall ihre reflektierte Erfahrung ermöglicht. Wenn Benjamin die Aura definierte als "sonderbares Gespinnst von Raum und Zeit: einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag", so bedurfte es einer geschichtlichen Entwicklung, die Einmaliges abschaffen will, damit die spezifische Qualität des Nichtzuzwiederholenden hervortrat. Nur als Angegriffene wird Aura wahrnehmbar. Zugespitzt spricht Marleen Stoessel von der "Genese der Aura im Augenblick ihres Verfalls".<sup>146</sup> – Wie komplex der Sachverhalt ist, zeigt vielleicht der Hinweis auf die bildenden Künste, die von den Reproduktionstechniken und deren Wirkung, das einmalige Hier und Jetzt des Werkes überflüssig zu machen, besonders betroffen schienen. So konnte ihnen Benjamin nur eine düstere oder gar keine Zukunft voraussagen. Indessen ist gerade durch den Angriff auf die Aura diese überhaupt erst als die entscheidende Qualität der bildenden Kunst thematisch geworden. Viele Werke etwa von Beuys sind im wesentlichen

---

<sup>145</sup> Bei Benjamin geht es nicht zuletzt um "Vernichtung" oder "Zertrümmerung" der Aura als Moment einer notwendigen Avantgarde; siehe hierzu Martin Puders Vorlesung hier in der Folge.

<sup>146</sup> Siehe hierzu auch das Werk von Irene Forbes-Mosse.



unreproduzierbar; das Hier und Jetzt des Gegenstandes – die Bedingung der Aura – ist gleichsam ihr einziger Gehalt. Ob Benjamin das und damit einen grossen Teil der Kunst der letzten zwanzig Jahre – als unsinnigen Widerstandsversuch abgelehnt hätte, ist nicht gewiss.

### Textdeutung

Die Autorin zieht weniger solche Perspektiven, als dass sie jene Texte Benjamins deutet, die der Erfahrung der Aura gelten. Ihre Signaturen lassen sich hier kaum ohne trivialisierende Verkürzung nennen. Hervorgehoben sei die schöne Formulierung des Buches, dass "in der auratischen Erfahrung das Nahe durch Erscheinen eines ihm eigenen Fernen sowohl seine Berührbarkeit wie seine Zudringlichkeit verliert". Mit romantischen Metaphern heisst es bei Benjamin, die Dinge erwiderten in der Aura den Blick des Betrachters, sie schlügen die Augen auf. Und immer wieder wird betont, dass diese Erfahrungen an einen bestimmten Ort, an einen bestimmten Augenblick gebunden ist<sup>147</sup>. Erzwingen lässt sie sich nicht, wohl aber durch eine eigentümliche Disposition des Menschen vorbereiten: die aktive Fähigkeit zur Passivität. All dies – besonders auch der Zusammenhang der auratischen Erfahrung mit der Aehnlichkeitserkenntnis und der unwillkürlichen Erinnerung – wird von Marleen Stoessel in genauen, sehr feinen Interpretationen der Benjamin-Texte entfaltet, wobei sie auf ganz neue Weise die Motive in sein Frühwerk zurückverfolgt, das den Begriff der Aura noch ausspart. Gleichwohl lautet ihr Fazit immer wieder, wenn auch nur an einer Stelle so drastisch formuliert: "doch über den entscheidenden innersubjektiven

---

<sup>147</sup> sic!

Vorgang erfahren wir nichts". Benjamin hat Bedingungen, Gestalten und Modi jener Erfahrung beschrieben, nicht aber ihren Kern.

Ist der "das vergessene Menschliche", wie es im Untertitel des Buches heisst? Die Formel entstammt einem Brief Adornos aus dem Jahr 1940. In ihm hatte er gemutmasst, dass es sich bei der Aura um die "Spur des vergessenen Menschlichen am Ding", nämlich die Arbeit, handle. Benjamins Antwort lautet: "Aber wenn es sich in der Aura in der Tat um ein 'vergessenes Menschliches' handeln dürfte, so doch nicht notwendig um das, was in der Arbeit vorliegt. Baum und Strauch, die belehnt werden, sind nicht vom Menschen gemacht. Es muss also ein Menschliches an den Dingen sein, das *nicht* durch die Arbeit gestiftet wird. Dabei möchte ich aber innehalten."

Die Autorin hat nicht innegehalten. Kursiv liess sie drucken: "jenes Menschliche als vergessener Bezug des Menschen auf seine Herkunft aus Materie". Und konkret bestimmt sie das vergessene Menschliche als: "die (kollektive) Physis des Menschen, sein Menschliches als den eigenen Körper" mit seinen Hoffnungen, Sehnsüchten, Wünschen. Letztere führen Marleen Stoessel zu psychoanalytischen Erwägungen und Exkursen, auf die hier nicht eingegangen werden soll. Erlässig scheint auch ein Disput über den weltanschaulichen Materialismus, mit dem sie die leer gebliebene Stelle füllt. Man könnte ihr einfach entgegenhalten, Benjamin habe mit dem "vergessenen Menschlichen" gerade nicht den "quälbaren Leib", sondern die Herkunft des Menschen aus dem Schöpfungsakt Gottes und den Menschen als den Lehnsträger des göttlichen Wortes gemeint. Aber darauf sei, wie eben bemerkt, verzichtet. Denn Benjamin hat nichts Näheres gesagt, "innegehalten".

## Die Wahrheit

Weiterführend wäre vielleicht die Frage, ob überhaupt und wie die lichtscheuen Seiten des Benjaminschen Werkes darzustellen sind. Zu ihnen gehört seine tiefe Gewissheit von der Wahrheit der biblischen Genesis und vom Ursprung der Sprache im adamitischen Namengeben. Zu ihnen gehört auch der Kern der auratischen Erfahrung. In diesem Lichtscheuen war für Benjamin die absolute Notwendigkeit seines Werkes begründet. Das Ausdruckslose trägt den Ausdruck. Wo immer es um diesen geht, hat Marleen Stoessel bewundernswert analysiert und beschrieben, die Schwierigkeit von jenen hat sie unterschätzt, wenn sie es "aufklären" wollte.

## Nichtidentität

(1989)<sup>148</sup>

[1] Auf der Skala der Wertvorstellungen, die das Bewußtsein in der Bundesrepublik Deutschland bestimmen, steigt das Identitätsideal unverkennbar. Sichselbstzuverwirklichen, die eigene Identität zu finden, ist nicht mehr nur die Lebensmaxime einiger weniger, sondern, zumal bei jungen Menschen, fast schon die übliche. Sie hat traditionelle Formen der Moral abgelöst.

Wir Deutsche sollten unsere Identität zurückgewinnen, diese These findet ähnlichen Zuspruch wie die Forderung, komplexe Industriegesellschaften hätten eine Identität zu entwickeln, die gleichursprünglich sein müsse mit der von jedem einzelnen für sich erreichbare und deshalb vernünftig. Sogar in der Wirtschaft wird zunehmend die Ansicht populär, daß nur noch die Unternehmen ihre Effizienz erhalten können, deren Mitarbeiter glauben, weithin autonom und eigenverantwortlich tätig zu sein.

Bewirkt ist die Aufwertung des Identitätsbegriffs wohl vor allem dadurch, daß die Institutionen von der Ehe und Familie über die Berufe, die Parteien und Kirchen bis hin zum Staat an Bindungskraft verloren. Weil kaum noch

---

<sup>148</sup> Vortrag (am 15. 2. 1989) im Rahmen einer von der Gottfried Wilhelm Leibniz-Gesellschaft Hannover veranstalteten Vortragsreihe. (Quelle für die Datierung: Aus dem philosophischen Leben, in: Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. 43, H.1, S. 158-162.) Eine Publikation konnte nicht gefunden werden. – Der Text wurde mir anonym übermittelt (siehe Hinweise zur Vorlesung). Er liegt mir vor als jpg-Datei; die Blätter des Typoskripts sind als links gelochtes, einseitig beschriebenes Durchschlagpapier erkennbar. Links oben befinden sich die Löcher einer Heftklammer, die eventuell zum Scannen gelöst wurde. Die Seitenzahl (oben mittig) wurde hier in [ ] vermerkt. Die Blätter enthalten handschriftliche Anmerkungen, offensichtlich nicht vom Autor; sie wurden hier nicht dokumentiert. Beim ersten Blatt wurde ein Stück ganz rechts oben herausgeschnitten; zudem trägt das erste und zweite Blatt Rotwein- oder Blutflecken. (Faksimile Blatt [1] hier am Schluß.) Typographie und Quellenhinweise wurden meist an diejenige der gesamten Neuveröffentlichung angeglichen. Auch hier gilt: Fußnoten des Herausgebers (M.v.L.) stehen kursiv.

jemand sich mit ihnen wirklich identifizieren, in ihnen aufgehen will, bleibt dem einzelnen oder der einzelnen nichts übrig, als sich mit sich selbst zu identifizieren, gleichsam zur individuellen Institution zu werden.

Sarkastisch wäre als Begleitgrund der Rückgang des Gefühls für die lateinische Sprache zu nennen. Offenbar wird nicht [2] mehr wahrgenommen, daß das erst im Spätlatein häufige Wort *identitas* ein Schreckensbegriff ist. Er bedeutet, daß ständig bloß dasselbe geschieht, daß nichts Neues erwartet werden darf. *Identitas* ist eine künstliche Wortbildung, die Substantivierung des Pronomens *idem*, ebenderselbe. Ein identischer Professor wäre einer, bei dem ausgeschlossen ist, daß ihm einmal irgendetwas anderes einfällt als das, was er immer sagt.

Schon der Schellingschen Identitätsphilosophie, die allerdings wegen ihres metaphysischen Gewichts mit der heutigen unvergleichbar ist, hat Hegel den Mangel an sprachlichem Sensorium vorgeworfen. Sie wisse nicht, was sie mit ihrem höchsten Begriff eigentlich zum Ideal macht: die Einerleiheit. Hegel hat jedoch aus seiner Schellingkritik keineswegs die Konsequenz gezogen, der Nichtidentität den Vorrang zu geben. Er wollte sie nur viel ernster nehmen, als Schelling es getan hatte. Entschieden in den Schnittpunkt des Denkens gerückt wurde die Nichtidentität erst durch Adornos *NEGATIVE DIALEKTIK*. Sie verlangt, wie Adorno es mit einer Anspielung auf das Bild von der Kopernikanischen Wende ausdrückt, "die Wendung zum Nichtidentischen" (155)<sup>149</sup>. Ihre Explikation ist das Hauptthema des Buchs.

Nachdem das Gegenteil des von Adorno Intendierten eingetreten ist und die Identitätsvorstellung stärker denn je das Bewußtsein beherrscht, mag es einen gewissen Reiz haben, an die Theorie der Nichtidentität und deren Sachverhalte zu erinnern sowie einige ihrer Motive zu variieren. Das soll nicht [3] heißen, letzteres sei überhaupt noch nie geschehen. Im

---

<sup>149</sup> Die *NEGATIVE DIALEKTIK* und die *ÄSTHETISCHE THEORIE* werden nach den Erstausgaben zitiert. – Für diese Erstveröffentlichung des Vortrags wurde die Quelle nach den *GESAMMELTEN SCHRIFTEN* hinzugefügt; hier: *GS 6*, S. 158.

Umkreis der sogenannten Postmoderne wurde mehrfach versucht, Adornos Nichtidentisches zum Ausgangspunkt eigener Spekulationen zu machen. Nur blieb dabei vom ursprünglichen Gehalt des Terminus wenig übrig. Besonders faszinierte der erotisch-ästhetische Aspekt, die Idee, daß es Glück zwischen Menschen allein deswegen geben kann, weil sie nicht miteinander identisch sind; daß Zweiheit schöner ist als Einheit. Oder der Akzent wurde auf die Nichtidentität von Leiblichem und Geistigem gelegt, auf die Differenz zwischen dem lebendigen Menschen und dem Begriff, als ob Adorno nicht schon durch das erste Motto der MINIMA MORALIA, den Satz Ferdinand Kürnbergers "Das Leben lebt nicht", angezeigt hätte, wie rigoros er einen positiven Begriff des Lebens ablehnt. Nun kann zwar niemandem das Recht verwehrt werden, aus einer Theorie einen Terminus herauszulösen und ihn mit persönlichen Assoziationen zu umranken. Aber was sich als Zug von Freiheit gibt, kehrt zugleich Unfreiheit hervor, den Unwillen, wenn nicht das Unvermögen, eine Theorie in ihrer Gebrochenheit zu reflektieren.

Verkannt wird in dieser Art der Rezeption vor allem, daß der Terminus NICHTIDENTISCHES zunächst ein kritischer Begriff ist, der auf negative Sachverhalte zielt, auf Häßliches und Abstoßendes. Nichtidentität tritt überall in der Wirklichkeit durch das Scheitern des identifizierenden Denkens zutage. Gleich am Beginn der NEGATIVEN DIALEKTIK versucht Adorno zu begründen, warum dieses Scheitern zwangsläufig ist. Der Grund besteht darin, daß jegliche Identitätsstiftung nach dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten verfahren muß. Etwas ist entweder identisch oder nichtidentisch. Was nicht in die Identität [4] hineinpaßt, kann nicht als Drittes zwischen Identität und Nichtidentität toleriert werden, als einfach Verschiedenes. Es erhält die Gestalt des Ausgeschlossenen, des Gegensatzes zur Identität. Je mehr Identität erzeugt werden soll, desto mehr muß – ebendadurch – zum Nichtidentischen werden.

Dieser Argumentation ließe sich leicht entgegenhalten, sie sei logische Spielerei oder gar sophistisch, wenn die Macht des Nichtidentischen nicht

so real wäre. In der individuellen Existenz erscheint es als diffuse Angst, Neurose, Sucht oder als welche psychische Deformation auch immer; in unserer gesellschaftlichen Existenz als jene Unvernunft, die sich durch Krieg, Rüstung, sinnleere Arbeit, Arbeitslosigkeit, Zerstörung, Revolte und Verbrechen manifestiert. Daß all diese unheilvolle Nichtidentität der zwangsläufige Schatten des identifizierenden Denkens ist, will Adornos Argumentation ausdrücken. Immer erneute Identitätsbildungen wären nicht, wie allgemein erhofft, das Heilmittel gegen das Zerstörende, sondern würden es vermehren.

In seiner Kritik des identifizierenden Denkens nimmt Adorno ein Kantisches Motiv auf, die grundlegende Einsicht der Transzendentalen Dialektik, daß Denken wesensnotwendig Schein erzeugt. Kant nennt diesen Teil der "Kritik der reinen Vernunft" "eine Logik des Scheins", und das soll besagen, daß der ernsteste Trug des Lebens nicht, wie es über zweitausend Jahre lang die Auffassung der großen Philosophie war, aus den Sinnen und aus den Gefühlen stammt, sondern aus der Vernunft selbst. Sie begehrt abschlußhafte Einsichten über Gott und die Seele, die Freiheit und die Welt, die ihr verwehrt [5] sind. Statt ihrem Trieb nach Sicherheit zu entsagen, gibt sie Scheinbestimmungen. Daß es sich um Schein handelt, enthüllt deren Antinomie. Jeder These kann mit gleichem argumentativem Recht die entgegengesetzte konfrontiert werden.

Adorno richtet den Impuls dieser Vernunftkritik gerade auf den Teil des Kantischen Werks, der die Logik der Wahrheit enthalten soll, die transzendente Analytik. Hatte Kant den vom "Ich denke" mittels der Anschauungsformen und der Kategorien konstituierten Gegenstand der Erkenntnis als die Basis notwendigen und allgemeingültigen Wissens vorgestellt, so ist es das Bedeutende seiner Verfahrensweise für Adorno, daß sie gegen die programmatische Absicht die Scheinhaftigkeit konstitutiver Subjektivität aufdeckt. Die Brüche der Konstruktion, an denen sich Kants idealistische Nachfolger, aber auch die Neukantianer stießen, verweisen auf den "immanent antinomischen Charakter" des Begriffs.

(147)<sup>150</sup> Der Begriff muß die Gegenstände, die er erfaßt, immer auch ignorieren, um die eigene Stimmigkeit zu gewährleisten. "Der Schein von Identität wohnt (...) dem Denken selbst seiner puren Form nach inne. Denken heißt identifizieren. Befriedigt schiebt begriffliche Ordnung sich vor das, was Denken begreifen will." (15)<sup>151</sup> In Kants Lehre von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich findet die ambivalente Struktur des Begriffs ihren Ausdruck. Das Ding an sich ist ebensowohl etwas Geringzuschätzendes wie Unverzichtbares. Adorno gibt einander widersprechende Interpretationen dieser Lehre. Einmal sagt er: "Insgeheim liegt es in Kant, und wurde von Hegel gegen ihn mobilisiert, es sei das dem Begriff jenseitige An sich als ganz Unbestimmtes nichtig." (15) In direktem Gegensatz dazu heißt es an einer späteren Stelle [6] der NEGATIVEN DIALETIK: "(Kant hat – M. P.) hartnäckig das transzendente Ding an sich verteidigt. (...) Während es (das Subjekt – M. P.) auch bei ihm nicht aus sich hinaus gelangt, opfert er doch nicht die Idee der Andersheit. Ohne sie verkäme Erkenntnis zur Tautologie; das Erkannte wäre sie selbst." (183)<sup>152</sup> Was in Adornos Ausführungen wie ein unzulässiger Widerspruch wirkt, ist nur ein Reflex des Widerspruchs bei Kant, der seinerseits die immanent antinomische Anlage des Begriffs spiegelt, den Konflikt von Gegenstandsbezug und Stimmigkeitsbedürfnis.

Wenn Adorno in seiner zweiten Interpretation von der "Idee der Andersheit" spricht, für die das Ding an sich als Chiffre stehe, so muß der Nachdruck auf dem Wort "Idee" wahrgenommen werden. Der Begriff, als Idee gefaßt, ist, wie Kant es in seiner kritischen Erneuerung der Ideenlehre, dem Gegenstück zur Transzendenten Analytik, beschrieben hat, der Welt unendlich überlegen. Von keinem Menschen kann im Ernst prädiert werden, daß er frei ist. Es gibt höchstens Annäherungen an die Idee der Freiheit. Zwischen der Idee und dem Ding an sich besteht deshalb eine

---

<sup>150</sup> GS 6, S. 149

<sup>151</sup> GS 6, 16

<sup>152</sup> GS 6, S. 185



Verbindung, weil sie beide nicht mit der Erscheinungssphäre identisch sind und dem wissenschaftlichen Begriff fremd.

Dessen "immanent antinomischer Charakter" offenbart sich in der Transzendentalen Analytik, Adornos Destruktion zufolge, auch an der widersprüchlichen Rolle, die dem Zeitmoment im Erkenntnisprozeß zugesprochen wird. Einerseits sind die der Begriffsbildung zugrundeliegenden Kategorien zeitenthoben. Nur durch diese Setzung ist ihre Notwendigkeit und Allgemein- [7] gültigkeit zu begründen. Andererseits behauptet das Schematismuskapitel, daß erst die Zeit als transzendentales Schema, als "Monogramm der Einbildungskraft", die Kategorialisierung der Erscheinungswelt hervorbringt. Dieses Kapitel, von dem Schopenhauer gesagt hat, daß "es als höchst dunkel berühmt wird, weil kein Mensch je daraus hat klug werden können"<sup>153</sup>, und das wohl nicht zuletzt deshalb Adorno besonders anzog, gibt dem zeitlichen Moment der Erkenntnis und der Zeit überhaupt eine Bedeutung, die weit über die einer Lieferantin von Anschauungsmaterial für die Gegenstandskonstitution hinausgeht.

Adorno sieht den durch das Schematismuskapitel zutagetretenden Gegensatz schon in der Kantischen Formel "Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können" (B 132) angelegt. In ihr werde das, was allem Identität verleihen soll, selber verzeitlicht und somit dem Wandel unterworfen. "Das seiende Ich ist Sinnesimplikat noch des logischen 'Ich denke, das alle meine Vorstellungen soll begleiten können', weil es Zeitfolge zur Bedingung seiner Möglichkeit hat und Zeitfolge nur ist als eine von Zeitlichem." (182 f.)<sup>154</sup> Warum Adorno hier in seinem Kantzitat das harte "muß begleiten können" zu einem "soll begleiten können" abgemildert hat, ist schwer zu erkennen. Aber das Wesentliche des Adornoschen Satzes ist nicht diese Modifikation, sondern der Versuch nachzuweisen, daß die Antinomie von Ichlosigkeitsanspruch und

---

<sup>153</sup> Ausgabe Löhneysen I, S. 606

<sup>154</sup> GS 6, S. 184

Zeitverstrickung auch den innersten Kern der Transzendentalen Deduktion prägt.

In diesem Zusammenhang geht Adorno nicht auf eine Frage ein, die er während der dreißiger Jahre öfter mit Horkheimer erörterte: ob das "Ich denke" als solches ein widersprüchliches Wortbild ist. Die Äußerung Adornos in einem der Gespräche "(...) es hat die doppelte Seite 'ich' und 'denke' "<sup>155</sup>, mag trivial anmuten, berührt aber ernsthafte Probleme, die die lateinische Vorform des "Ich denke", das Descartessche cogito, verdeckt, weil sie das Pronomen ausspart. Kann ein einzelner überhaupt als einzelner denken? Löst der Mensch sich nicht im Denken von seiner Ichheit und verbindet sich zumindest teilweise mit dem Allgemeinen, sodaß Kants Identitätsformel eigentlich die Nichtidentität beinhaltet? Die Wendungen "Ich habe Gedanken als Vorstellungen" und "Es denkt in mir" klingen ungewöhnlich, wären jedoch als Ausdruck der Nichtidentität selbst widerspruchsfrei. Allerdings kann der Begriff "Ich" auch mit der Absicht gebraucht werden, ihn über alles spezifisch Individuelle zu erheben. Nur fällt er dann in seiner Reinheit mit dem Denken zusammen.

Der Widerspruch demonstriert die Nichtidentität oder den Schein von Identität. Er ist für Adorno aber nicht wie für Hegel der Entstehungsgrund positiver Wahrheit. Hegel hatte schon in der ersten der Thesen, die er zu Beginn seiner Lehrtätigkeit in Jena vertrat, behauptet: "Contradictio est regula veri, non contradicatio falsi." Und in der "Wissenschaft der Logik" schreibt er pathetisch: "(...) er (der Widerspruch – M. P.) aber ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Thätigkeit."<sup>156</sup> Adorno hält dem entgegen: "Der Widerspruch ist nicht, wozu Hegels aboluter Idealismus unvermeidlich ihn [9] verklären mußte: kein herakliteisch Wesenhaftes. Er ist Index der Unwahrheit von Identität (...)" (16)<sup>157</sup>

---

<sup>155</sup> Max Horkheimer, GESAMMELTE SCHRIFTEN 12, S. 457. – *Der Satz findet sich in einem Diskussionsprotokoll vom 23. Januar 1939.*

<sup>156</sup> Akademieausgabe 11, S. 286

<sup>157</sup> GS 6, S. 17

"Unvermeidlich" war die "Verklärung" des Widerspruchs in Hegels Idealismus, weil nur sie das Sichabfinden mit aller negativen Erfahrung ermöglichte. Das Schmerzhaftes des Nichtaufgehens deutete Hegel als Medium der Wahrheit. Aus Adornos Sicht ist der Widerspruch an sich weder wahr noch unwahr. Er ist "Index der Unwahrheit von Identität". Sie überträgt sich auf ihn, weil er bloßer Index ist, nicht aber Gegeninstanz. Mit einer markanten Metapher betont Adorno: "Identität und Widerspruch des Denkens sind aneinandergeschweißt. (...) Widerspruch ist Nichtidentität im Banne des Gesetzes, das auch das Nichtidentische affiziert." (16)<sup>158</sup>

Hatten Hegel und Marx es dem Widerspruch zugetraut, die Scheinidentität der vom Verstandesdenken konstituierten Welt zu sprengen und dadurch einer wahren, einer konkreten und vernünftigen Identität den Weg zu eröffnen, so will Adorno dieses Vertrauen zerstören. Eine der Bedeutungen des Titels "Negative Dialektik" ist die, daß das in dem Buch entfaltete Denken sich zwar auf die Spannung von Identität und Widerspruch bezieht und insofern dialektisch ist, aber den Glauben verwirft, der Widerspruch könne das Negative umwenden. Der Widerspruch stellt das Nichtidentische dar, bleibt jedoch der Identität verhaftet, "affiziert". Er wird immer wieder von ihr aufgesogen, nicht sie von ihm gesprengt. Die Identität ist durch ihre Kraft des Scheins stets stärker als die Nichtidentität, in der Logik wie in der Wirklichkeit. Das Schicksal aller Protestbewegungen von der des Proletariats bis zu der der Studenten hat dies gezeigt. Keine wurde nicht integriert. Und kaum weniger gelang es – bisher –, die wortlosen [10] Gestalten des Widerspruchs, etwa den von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, zu bändigen, wenn auch nur um den Preis, daß diese Gestalten sich ständig verwandeln, statt zu verschwinden.

---

<sup>158</sup> GS 6, S. 17/18

So fährt der Text nach der zuletzt zitierten Passage fort: "Dies Gesetz aber ist keines von Denken, sondern real." (16)<sup>159</sup> Auffällig ist dabei die Wiederholung des Begriffs "Gesetz". Sie bekräftigt, daß seine Verwendung im vorhergehenden Satz nicht bloß eine Redensart war. Adorno erhebt im Ernst den Anspruch, das Gesetz aller individuellen und gesellschaftlichen Realität erkannt zu haben.

Bevor die Problematik dieses Anspruchs erörtert wird, ist auf Adornos Methode, auf seine, wie es bei ihm mit dem Hölderlinschen Wort lautet: "Verfahrensweise" einzugehen. Sie kennzeichnet den ständigen Wechsel von logischen und gesellschaftstheoretischen Gesichtspunkten; also das, was man, wenn es unabsichtlich und aus Konzentrationsschwäche geschieht, den Kunstfehler einer *metabasis eis allo genos*<sup>160</sup> nennt. Die Sprunghaftigkeit hat Adorno den Vorwurf zugezogen, die Schärfe des Ganzen schlage um in die Unschärfe des Details. Sowohl der Begriffslogik als auch der Gesellschaftstheorie mangle die Genauigkeit. Exemplarisch für diese Kritik ist der Einwand eines durch die analytische Philosophie hindurchgegangenen Autors, der darauf abzielt, daß Adorno nicht zwischen "identifizieren als" und "identifizieren mit" unterscheidet: "Zunächst werden alle Redeformen, in denen nicht gegen das logische Identitätsprinzip verstoßen wurde, als Beispiele notwendig identifizierenden Denkens ausgegeben, um sie dann sämtlich als bloße Identitätsbehauptungen unter Tautologieverdacht zu stellen. Selbst wenn es zuträfe, daß alle Deklarativsätze Identifikationen von etwas als etwas repräsentieren, wird in ihnen doch nicht bloß Identität ausgesagt. (Wer mich als den und den identifiziert, identifiziert mich hoffentlich nicht mit dem, als den er mich identifiziert.)"<sup>161</sup> Gerade durch diese Kritik tritt jedoch das Triftige der Adornoschen Abneigung gegen bloß begriffliche

---

<sup>159</sup> GS 6, S. 18

<sup>160</sup> Als *Metábasis eis állo génos* (gr. *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, wörtl. Wechsel in eine andere Gattung) oder *Übergriff in ein anderes Gebiet* versteht man eine unangezeigte Verschiebung der Bedeutung eines Begriffes durch Änderung der Gattung, in deren Kontext der Begriff auf etwas Konkretes verweist. (Wikipedia)

<sup>161</sup> Herbert Schnädelbach: Dialektik als Vernunftkritik, in: Adorno-Konferenz 1983, Frankfurt/M. 1983, S. 72

Distinktionen hervor. Die Erfahrung lehrt, daß, wer mich als Feind identifiziert, mich auch mit dem Feind identifiziert. Dies möge nicht geschehen, ist, wie in der Analyse eingeräumt wird, bloß "hoffentlich [nicht]" zu erwarten. Nüchtern betrachtet, ist die Hoffnung eine Illusion. Jeder, der eine gesellschaftliche Rolle spielt, wird mit ihr identifiziert, gleichgültig, ob er das will oder nicht. Hätte die subtile Differenz zwischen "identifizieren als" und "identifizieren mit" in der sozialen Realität Gewicht, wäre diese weitaus humaner, als sie es ist.

Wie verklammert die Identitätslogik und die Gesellschaftstheorie sind, bekundet heute die Reaktion auf die Arbeitslosigkeit. An sich könnte ein Staat wie die Bundesrepublik durchaus zwei, drei oder sogar mehr Millionen arbeitsfähige Menschen über einen längeren Zeitraum hin alimentieren, ohne daß sie arbeiten müssen. Die wirtschaftlichen und sozialen Fragen wären zu lösen, aber nicht die logischen, die der Satz vom ausgeschlossenen Dritten nach sich zieht. Aus ihm folgt, daß auf der Seite der Identität die normal arbeitenden Menschen stehen, auf der des Widerspruchs die Arbeitsscheuen und [12] Kriminellen. Die Arbeitslosen passen nicht in dieses Bild und werden deshalb als Skandal empfunden. So errichtet man entweder die Fiktion, das sie als vermittelbare eigentlich noch zum identischen Arbeitsprozeß gehören, oder schürt Ressentiments, die sie in den Gegensatz, den Bereich des Arbeitsscheuen abdrängen. Der Gedanke, Menschen, die zwar zu arbeiten vermögen, es aber nicht tun und sich von den anderen ernähren lassen, seien einfach verschiedene, ist keinesfalls duldbar.<sup>162</sup>

---

<sup>162</sup> Siehe heute die Diskussion um Flüchtlinge und das bedingungslose Grundeinkommen. – In diesen Zusammenhang gehört auch das Prinzip der "Sozialen Inklusion" (UN-Behindertenrechtskonvention). Dies meint (in Adornos Terminologie), daß Nichtidentisches als "einfach Verschiedenes" nebeneinander existieren kann, gesellschaftlich vorhandene Möglichkeiten/Angebote also per se für alle Menschen nutzbar werden. Demgegenüber geht der frühere Begriff "Integration" aus von Menschen, die durch ihr So-Sein im Widerspruch stehen zum Identitätsprinzip, die deshalb ausgegrenzt wurden und nun trotz ihrer Nichtidentität irgendwie in Zusammenhang zur sogenannten "Normalität" gebracht werden sollen. Dies aber ist im Sinne von Adorno die "schlechte Nichtidentität", die sich ändern kann nur durch Aufgabe des Identitätszwanges als Ausdruck des gesamtgesellschaftlich bestimmenden Tauschprinzips. (Siehe hier in der Folge.) – Allgemeine Lebenserfahrung ist die Schwierigkeit, in einer Partnerschaft das "ganz Andere" des Partners/der Partnerin wirklich als legitim wahrzunehmen, ohne zu versuchen, es nach Maßgabe des eigenen So-Seins zu modifizieren.

Als die Schlußfassung der NEGATIVEN DIALETIK entstand, wäre der Vietnamkrieg ein krasses Beispiel für die Dominanz der Logik über alle Vernunft gewesen. Daß Adorno auf den Hinweis verzichtete, hatte wohl nicht nur den Grund, daß er eine Verbindung mit Protestierern scheute, an denen er die Mentalität der Kriegführenden wahrnahm. Vielmehr mußte ihm klar sein, daß sich aus einigen einleuchtenden Beispielen nicht eine Gesetzesannahme herleiten läßt. Wenn die Abfolge falscher Identitätsbildung, dagegen rebellierender Nichtidentität und scheinhafter Wiederherstellung der Identität als ständiger und universeller Vorgang aufgefaßt werden soll, so muß die Ursache genannt werden, die den Mechanismus erzwingt. Adorno sieht das Tauschprinzip als diese Ursache an: "Das Tauschprinzip (...) ist unverwandt mit dem Identifikationsprinzip. Am Tausch hat es sein gesellschaftliches Modell (...); durch ihn werden nichtidentische Einzelwesen und Leistungen kommensurabel, identisch. Die Ausbreitung des Prinzips verhält die ganze Welt zum Identischen, zur Totalität." (147)<sup>163</sup> Weil alles gesellschaftliche Geschehen im Zeichen des Tausches steht, unterliegt alles Individuelle dem Identitätszwang. Die Ent-

[13] deckung dieses Verweisungszusammenhangs hielt Adorno für eine höchst bedeutsame Erkenntnis. Er gelangte zu ihr in den dreißiger Jahren unter dem Einfluß einer Schrift von Alfred Sohn-Rethel mit dem Titel: "Exposé zur Theorie der funktionalen Vergesellschaftung". Sohn-Rethel interpretierte das Identitätsideal als Reflex der im Tauschverkehr verwertbaren Ware. Indem der einzelne Mensch sich zum identischen herausbildet, ähnelt er sich der Form der Ware an. Gerade das, was als das Allerindividuellste erscheint – Persönlichkeit, Subjektivität, Identität – ist nach Sohn-Rethels Deutung ein bloßes Idol des Marktes. Das materialistische Erkenntnisprogramm wäre seinem Exposé zufolge erst dann erfüllt, "wenn die Warenform bis auf die Grundelemente der idealistischen Erkenntnistheorie durchsichtig gemacht ist, so daß sich also die Begriffe der Subjektivität, der Identität, des Daseins, der Dinglichkeit,

---

<sup>163</sup> GS 6, S. 149

Objektivität und der Logik der Urteilsformen eindeutig und lückenlos auf Momente der Warenform der Arbeitsprodukte und ihrer Genesis und Dialektik zurückgeführt fänden." <sup>164</sup>

Ein erst unlängst veröffentlichtes Schreiben Adornos an Sohn-Rethel aus dem Jahr 1936 bezeugt den Eindruck, den dessen These auf ihn machte. Es enthält die Sätze: "(...) ich glaube nicht zu übertreiben, wenn ich Ihnen sage, daß Ihr Brief die größte geistige Erschütterung bedeutete, die ich in Philosophie seit meiner ersten Begegnung mit Benjamins Arbeit (...) erfuhr. Diese Erschütterung registriert die Tiefe einer Übereinstimmung, die unvergleichlich viel weiter geht, als Sie ahnen konnten und auch als ich selber ahnte. Und nur das Bewußt- [14] sein dieser Übereinstimmung, (...) – nur diese ungeheure und bestätigende Übereinstimmung verhindert mich, Ihre Arbeit genial zu nennen – die Angst, es möchte es auch die eigene sein! (...) So hätte es Leibniz zumute sein müssen, als er von der Newtonischen Entdeckung hörte, und vice versa. Halten Sie mich nicht für wahnsinnig. Ich glaube nun gewiß, was ich schon lange von meinem Versuch annehme: daß es uns konkret gelingt, den Idealismus zu sprengen: nicht durch die 'abstrakte' Antithese von Praxis (wie nach Marx), sondern aus der eigenen Antinomik des Idealismus. Und das wäre – aber was das wäre, das will ich nun lieber doch nicht sagen." <sup>165</sup>

Selbst wenn man das hier Geschriebene nicht ganz beim Wort nimmt, weil Adorno in seinen Briefen gern die zugleich überschwängliche und ironische Freundschaftssprache des Zeitalters der Aufklärung adaptierte, bleibt der zugrundeliegende Ernst unüberhörbar. In den drei Jahrzehnten der Reflexion, die zwischen dem Anstoß durch Sohn-Rethel und der Niederschrift der NEGATIVEN DIALETIK vergingen, hat Adorno an dem Gedanken festgehalten, daß das Identitätsprinzip mit dem Tauschprinzip verschränkt ist, daß es die Geldstruktur des Lebens spiegelt und daß

---

<sup>164</sup> Alfred Sohn-Rethel: Warenform und Denkform, 1971, S. 12

<sup>165</sup> Frankfurter Allgemeine Zeitung (22. 7. 1987, S. 23) – Spätere Briefe zeigen auch inhaltliche Differenzen in beider Konzeptionen. Der mittlerweile insgesamt veröffentlichte Briefwechsel zwischen Sohn-Rethel und Adorno enthält diesen Brief als Nr. 4. (Christoph Gödde [Hrsg.]: Theodor W. Adorno und Alfred Sohn-Rethel. Briefwechsel 1936-1969; München 1991, Seite 32-34)

daraus seine fatale alles Verschiedene ausmerzende Gesetzmäßigkeit herrührt. Sohn-Rethel ist einer der wenigen zeitgenössischen Autoren, die in Adornos Hauptwerk gerühmt werden. Ihn störte nicht, daß Sohn-Rethel weder in der Öffentlichkeit noch im Umkreis des Instituts für Sozialforschung größeren Widerhall fand.<sup>166</sup> Horkheimer hat trotz der Fürsprache Adornos kaum etwas für ihn getan, und Benjamin schrieb zu einer Formulierungsvariante der These, die Adorno dermaßen erschüttert hatte, nur die karge Randnotiz: "eine gewagte Behauptung".<sup>167</sup>

[15] Das Denken Sohn-Rethels stand deshalb dem ursprünglichen Programm der Kritischen Theorie fern, weil dieses einen weitgehend nominalistischen Charakter hatte.<sup>168</sup> An einzelnen Phänomenen sollte erkannt werden, wodurch sich Begriffliches und Gesellschaftliches prägen. Spekulative sozialontologische Aussagen über die Affinität von Warenform und Denkform hatten für Horkheimer kein vordringliches Interesse. Befremden mußte zudem, wie wenig Sohn-Rethel selbst von seinen Behauptungen schockiert war. Daß es furchtbar wäre, sollten sie stimmen, machte er sich offenbar nicht bewußt. Seine Sprache ist eher selbstzufrieden und rechthaberich als verstört. Wenn Adornos Brief übertreibt, bezieht sich die Ironie wohl besonders auf diese Bewußtseinschwäche.

Allerdings scheint Horkheimer auch Adornos Neigung zur spekulativen Sozialphilosophie nicht nur zustimmend gesehen zu haben, zumal sie mit einer Herabsetzung des Werts der Erfahrungswissenschaften einherging. Er sagte einmal mahrend zu Adorno, wobei er diese Äußerung protokollieren ließ: "Ihre Intention geht dahin, daß Sie zeigen wollen, daß

---

<sup>166</sup> 1977 wurde ein autobiografischer Lebensbericht Sohn-Rethels für den Rundfunk aufgezeichnet, den ich damals gehört, nie vergessen und seither gesucht habe. Jetzt, seit August 2016, steht er bei youtube! <https://youtu.be/6lVbP7S7rLk> – Sehr interessant auch wegen Sohn-Rethels Erinnerungen an Benjamin und Adorno!

<sup>167</sup> Sohn-Rethel, a.a.O., S. 43

<sup>168</sup> Jenes, nämlich Sohn-Rethels Ansatz, hatte in gewisser Weise einen nominalistischen Charakter. – Horkheimer/Adorno: DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG: "Aus dem Formalismus der mythischen Namen und Satzungen, die gleichgültig wie Natur über Menschen und Geschichte gebieten wollen, tritt der Nominalismus hervor, der Prototyp bürgerlichen Denkens. Selbsterhaltende List lebt von jenem zwischen Wort und Sache waltenden Prozeß." (Adorno, GS 3, S. 79)



die bürgerlichen Wissenschaften Mumpitz sind, ich habe das Gefühl einer linken Abweichung."<sup>169</sup> Mit diesen Worten ist keineswegs Politik im engeren Sinn gemeint, sondern eine dogmatische Tendenz, die nicht zuletzt die Adornosche Gesetzesvorstellung gefährdet. Werden in einem spezifischen Zusammenhang soziologische und philosophische Gesichtspunkte verbunden, so kann durch den konkreten Gegenstandsbezug erkannt werden, ob es sich um wirkliche Einsicht handelt oder um ein bloßes Assoziieren. Die Projektion des Gesetzesbegriffs auf gesellschaftliches Geschehen bedeutet hingegen dessen völlige [16] Logisierung. Sie bringt beträchtliche Risiken des Abgleitens an der Realität mit sich.<sup>170</sup>

Die von Rousseau über Hegel und Marx zu Lenin führende Tradition, Geschichte als einen Prozeß zu begreifen, der von Gesetzen bestimmt wird, deren Härtegrad denen der Natur gleicht, ist durch ihren Dogmatismus kompromittiert. Und für Adorno gilt nicht minder, daß er in kaum einem Zug seines Denkens so dogmatisch verfährt wie dort, wo er das Identitätsprinzip als Korrelat des Tauschprinzips deutet. Im Brief an Sohn-Rethel hatte er die durch die neue Erkenntnis ermöglichte Abkehr von der auf Praxis zielenden marxistischen Idealismuskritik hervorgehoben. Aber während der Ausbildung des Gedankens sah sich Adorno dazu gezwungen, eines der umstrittensten Marxschen Theoreme orthodoxer zu übernehmen, als es die meisten Marxisten getan haben: die Arbeitswertlehre. Daß Identität als abstraktes Zwangsprinzip auf das Tauschprinzip verweist, wird nur dann schlüssig, wenn die rigide Marxsche Auffassung des Tauschwerts vorausgesetzt wird, nach der dieser losgelöst ist von allen spezifischen Qualitäten der Waren und sich lediglich aus dem gesellschaftlichen Durchschnitt der zu ihrer Produktion nötigen Arbeitszeit errechnet. Wie selbstverständlich und ohne irgendeine Einschränkung definiert die NEGATIVE DIALEKTIK das Tauschprinzip als "die Reduktion

---

<sup>169</sup> Max Horkheimer (GS 12, S. 474). – Dieser Band dokumentiert auf den Seiten 349 bis 605 ausschließlich Diskussionsprotokolle der 30er und 40er Jahre aus dem inneren Kreis der Kritischen Theoretiker. Die zitierte Stelle wurde in keiner Weise irgendwie herausgehoben protokolliert.

<sup>170</sup> ..wie zum Beispiel bei Adornos Reflexion über Jazz!

menschlicher Arbeit auf den abstrakten Allgemeinbegriff der durchschnittlichen Arbeitszeit." (147)<sup>171</sup>

Zwar hat Adorno in einer seiner letzten Publikationen, dem 1968 gehaltenen Vortrag SPÄTKAPITALISMUS ODER INDUSTRIEGESELLSCHAFT?<sup>172</sup>, Zweifel an der fortwährenden Gültigkeit des [17] Marxschen Wertgesetzes angedeutet. Aber für die NEGATIVE DIALEKTIK ist es fraglose Prämisse. Das ökonomische Problem, wieweit die Wert- und Preisbildungen, das heißt die Tauschrelationen, immer noch den Kriterien der durchschnittlich notwendigen Arbeitszeit folgen und wieweit subjektive und politische Kalküle sie außer Kraft setzen, spielt indessen bei der philosophischen Kontamination des Identitäts- und des Tauschprinzips keine entscheidende Rolle. Bedenklich ist vor allem die historische Perspektive. Die erste große Identitätskrise der europäischen Kultur, die Relativierung des athenischen Weltbildes, die ihren Höhepunkt in der Sophistik hatte, wurde durch das Anwachsen des meeresübergreifenden Tauschverkehrs zumindest mitveranlaßt. Die genaue Kenntnis anderer Lebensformen zerstörte die Selbstgewißheit, die eigenen Institutionen seien die einzigen, die der wesenhaften Ordnung der Welt entsprechen. Der Tausch war hier gerade Medium des Nichtidentischen, der Erregung durch Fremdes. Und nach dem uns Bekannten war sein Maßstab nicht die durchschnittlich notwendige Arbeitskraft, sondern das Seltene, das Aufreizende der Waren. Insofern bedürfte die These von der "Urverwandtschaft" des Identitäts- und des Tauschprinzips einer gewissen Modifikation.

Daß Adorno, der danach strebte, die "kleinste Differenz" zu gewahren und zu formulieren, sich derartigen Unterscheidungen verschloß und in allem, was den Komplex Identität, Tausch und dialektische Gesetzmäßigkeit des Lebens angeht, Intransigenz – um nicht zu sagen: Starrheit – hervorkehrte, muß unverstänlich bleiben, wenn nicht das Element des Ausdrucks gesehen wird, das die Darstellung prägt. Ihr Ziel ist

---

<sup>171</sup> GS 6, S. 149

<sup>172</sup> GS 8, ab S. 354

es, die [18] Primitivität des Sachverhalts, die Monotonie des Lebens grell aufscheinen zu lassen. Das Immergleiche der Erfahrung – heute drastisch daran wahrnehmbar, daß man um die ganze Welt reisen kann, ohne irgendeinem Neuen, geschweige denn Anderem zu begegnen – findet seinen Niederschlag im Gesetzesbegriff. Seine Härte ist der des Gefühlten gemäß. Er ist mehr als Metapher, aber auch nicht so buchstäblich anzuwenden, wie es häufig in der Geschichte des Marxismus geschah. Dialektische Disziplin besteht in der Erwartungslosigkeit gegenüber dem Leben; in der Antipathie dagegen, sich einreden zu lassen, es sei bunt oder auch nur vielgestaltig. Schrill argumentiert Adorno: "Wer der dialektischen Disziplin sich beugt, hat fraglos mit bitterem Opfer an der qualitativen Mannigfaltigkeit der Erfahrung zu zahlen. Die Verarmung der Erfahrung durch Dialektik jedoch, über welche die gesunden Ansichten sich entrüsten, erweist sich in der verwalteten Welt als deren abstraktem Einerlei angemessen. Ihr Schmerzhaftes ist der Schmerz über jene, zum Begriff erhoben." (16)<sup>173</sup> Und zusammenfassend heißt es, wobei der Text die Ebene des Arguments verläßt und zur Konstatierung übergeht: "(...) Dialektik (ist – M. P.) die Onotologie des falschen Zustands. Von ihr wäre ein richtiger befreit, System so wenig wie Widerspruch." (20)<sup>174</sup>

An dieser Stelle tritt der schlichte Grundgehalt der Begriffsverbindung "Negative Dialektik" zutage: Dialektik ist etwas Negatives, zum Verschwinden zu Bringendes. Im "richtigen Zustand" wäre die Welt über die Dialektik hinaus.

[19] Die Chiffre "richtiger Zustand" ist dabei zunächst eine Leerformel. Mit Inhalt erfüllt wird sie durch einen zweiten Begriff des Nichtidentischen. Sein Klang hebt ihn von dem ab, der die Zerrissenheit des Bestehenden ausdrückt. Fast immer wird der Konjunktiv verwandt, sobald das andere Nichtidentische zur Sprache kommt. Beispielhaft ist eine Satzfolge wie die: "Diese (die Versöhnung – M. P.) gäbe das Nichtidentische frei, entledigte

---

<sup>173</sup> GS 6, S. 18

<sup>174</sup> GS 6, S. 22

es noch des vergeistigten Zwanges, eröffnete erst die Vielheit des Verschiedenen, über die Dialektik keine Macht mehr hätte. Versöhnung wäre das Eingedenken des nicht länger feindseligen Vielen (...)." (16)<sup>175</sup>

Es liegt nahe, dieses Nichtidentische als das gute oder positive dem schlechten oder negativen entgegenzusetzen. Aber eine derartige Konfrontation ist zu grob. Behutsamer wäre das Augenmerk auf die grammatischen Modi, das zu den Bezeichnungen indikatives und konjunktives Nichtidentisches führt. Dadurch wird das Mißverständnis vermieden, der zweite Begriff von Nichtidentität sei kein kritischer. Wer das annimmt, übersieht, daß sich sein wesentlicher Gehalt aus der Kritik an den sozialistischen Konzepten einer befreiten Gesellschaft ergibt. Wie immer auch Sozialdemokraten, Marxisten und Anarchisten voneinander abweichen, sie verbindet die Vorstellung, höchstes Ziel der Politik müsse die Selbstverwirklichung des Menschen sein. Das heißt, sie werden vom Identitätsideal beherrscht. Dagegen wäre aus der Sicht Adornos die Utopie gerade der Zustand, in dem die eigene Identität für die Menschen etwas Geringzuschätzendes geworden ist. Sich selbst für immer unbedeutender zu halten – "eine Phantasmagorie des beseligt Kleinen"<sup>176</sup> – wäre die Voraussetzung für das Verschwinden des krampfhaften esse conservare, [20] der Gier und der aus ihr hervorgehenden Todesangst. Ausdrücklich sagt Adorno: "Die Idee einer Fülle des Lebens, auch die, welche die sozialistischen Konzeptionen den Menschen verheißen, ist darum nicht die Utopie, als welche sie sich verkennt, weil jene Fülle nicht getrennt werden kann von der Gier, von dem, was der Jugendstil sich Ausleben nannte, einem Verlangen, das Gewaltat und Unterjochung in sich hat. Keine Fülle ohne Kraftmeierei."<sup>177</sup>

Die Utopie als das Ermatten der Identität vorzustellen, kann nur dann gelingen, wenn angenommen wird, die Gesellschaft reagierte darauf nicht mit der Strafe der Vernichtung. Eine der größten Schwierigkeiten der

---

<sup>175</sup> GS 6, S. 19

<sup>176</sup> Adorno: ZUM KLASSIZISMUS VON GOETHES IPHIGENIE (GS 11, S. 513)

<sup>177</sup> GS 6, S. 371

Lehre Adornos ist die, daß er, um jenen Zustand zu erreichen, weder auf die Politik noch auf die Theologie rekurrieren will. Das trennt ihn von Benjamin, dessen Messianismus diese beiden Arten der Weltbewältigung zugleich beansprucht und der deswegen konkreter zu verstehen ist als Adornos vage Utopie des Nichtidentischen. Wo Adorno das zurückhaltende Wort Versöhnung wählte, setzte Benjamin den unverblühten Ausdruck Erlösung. Dazu ist das Verhältnis der Modi bei Benjamin genau umgekehrt wie bei Adorno. Benjamins Analysen der Realität bleiben unter dem Aspekt, daß es so sein könnte; sie haben, auch wenn sie provozieren wollen, einen eigentümlich konjunktivischen Charakter. Die Aussagen über den "erlösten Zustand" jedoch werden mit letzter Bestimmtheit getroffen. Benjamin schreibt sie nicht nur im Indikativ, sondern sogar im Indikativ Präsens. Die dritte der Thesen ÜBER DEN BEGRIFF DER GESCHICHTE lautet: "Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit völlig zu. Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden. Jeder [21] ihrer gelebten Augenblicke wird zu einer citation à l'ordre du jour – welcher Tag eben der jüngste ist."<sup>178</sup> Selbst das Perfekt "ist geworden" gewinnt hier einen präsentischen Sinn.

So vorsichtig Adorno bei der Behandlung jenes Nichtidentischen verfährt, das der "Ort der Wahrheit" sein soll, so wenig skrupellos ist sein Umgang mit der Philosophiegeschichte. Sie ließe sich weithin interpretieren als eine Reihe von Versuchen, die Nichtidentität menschlichen Daseins auf immer neue Weisen darzustellen. Ihre Hauptthemen sind die beiden Gegenstände des Denkens, von denen sich mit Gewißheit nur eines sagen läßt, nämlich dies, daß sie mit aller gegebenen Erfahrung nichtidentisch sind: Gott und Tod. Und von Platon, der den Menschen als ein durch entgegengesetzte Kräfte zerrissenes Wesen zeichnete, bis zu Hegel, dessen Texte mit unübertroffener und wohl auch unübertrefflicher Kunst das sich ständig wiederholende Zerfallen von Identitäten vorführen, bietet

---

<sup>178</sup> Walter Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN 2, S. 694

gerade die idealistische Tradition reiches Material für eine Theorie der Nichtidentität. Die NEGATIVE DIALEKTIK nützt es nicht oder kaum, weil sie in der Identitätsstiftung die Grundintention aller vorhergehenden Philosophie sieht.

Prüft man die philosophiegeschichtlichen Sachverhalte, wird es allerdings zweifelhaft, ob die Frage nach der Identität ein Urproblem des Denkens ist oder eine relativ spät herausgearbeitete, vielleicht sogar spezifisch neuzeitliche Thematik. Den vorsokratischen Begriff des *hen*, des Einen, das der Welt zugrundeliegt, mit dem der Identität gleichzusetzen, würde heißen, daß Identität nicht nur ein Sonderfall von Einheit ist, [22] sondern deren einzig mögliche Form. Zwar tauchen schon bei Parmenides Wendungen auf, die wie Identitätspostulate klingen – die berühmteste ist die, Denken und Sein seien dasselbe, "to auto", – aber das *to auto* und auch das Substantiv *tautotes* haben einen anderen Gehalt als die *identitas*, die vor allem den direkten subjektiven Selbsterhaltungswillen meint. Nicht vor der frühen Neuzeit erfolgte die erste Formulierung des Identitätsprinzips "Ens est ens", der John Locke dann teils spöttisch, teils zustimmend die Gestalt "whatever is is" gab. Möglicherweise bleibt an Sohn-Rethels These über den Zusammenhang von Warenform und Denkform so viel richtig, daß eine gewisse Analogie zwischen dem Entstehen industrieller Warenfertigungsprozesse und der Entwicklung des Identitätsproblems zu beobachten ist.

Adornos Ineinssetzung der philosophischen Tradition hängt zusammen mit einem Programm, das er selbst nicht verwirklichte und das auch durch keinen seiner Schüler ausgeführt wurde: in das Zentrum der Philosophie das zu rücken, was in ihrer Geschichte nur Geringschätzung erfahren hat, das nach allen gültigen Maßstäben Inferiore. Unverhohlen wütend wird dieses Programm mit den Worten hervorgestoßen: "Philosophie hat, nach dem geschichtlichen Stande, ihr wahres Interesse dort, wo Hegel, einig mit der Tradition, sein Desinteresse bekundete: beim Begriffslosen, Einzelnen und Besonderen; bei dem, was seit Platon als vergänglich und

unerheblich abgefertigt wurde und worauf Hegel das Etikett der faulen Existenz klebte." (17f.)<sup>179</sup> – "(...) (Das positive Potential des Interesses am Wesentlichen – M. P.) überlebt in dem vom Gesetz Betroffenen, fürs Verdikt des Weltlaufs Un- [23] wesentlichen, an den Rand Geschleuderten. Der Blick darauf, der auf den Freudschen 'Abhub der Erscheinungswelt' weit über den psychologischen hinaus, folgt der Intention aufs Besondere als das Nichtidentische." (170)<sup>180</sup>

Im Sinn dieser Worte hätte es gelegen oder würde es liegen, sich selbst derart bloßzugeben, wie Augustin und Rousseau das in ihren "Bekennnissen" getan haben, oder zumindest den Mut zu "schmutzigen" Themen aufzubringen, den Sartre und Foucault zeigten. Statt dessen behält die Wendung zum Nichtidentischen einen akademisch reinen Charakter. Weder von Adorno noch in seiner Schule wurde irgendein Sujet behandelt, das nicht zur Sphäre des Anerkannten, des nach der Konvention Wesentlichen gehört. Adornos privateste Notizen in den MINIMA MORALIA erwähnen keine Handlung, derer er sich hätte schämen müssen oder die ernsthaft peinlich gewesen wäre. Zum einen begründete sich diese Zurückhaltung aus dem Satz, daß die Menschen nicht zu viele Hemmungen haben, sondern zu wenige; daß Hemmungsabbau stets ein Vorgang ist, der unendlich mehr Gefahren in sich birgt als Chancen. Zum anderen aber war der Glaube bestimmend, die Intention auf das Nichtidentische könne angemessen nur in der Kunst ausgedrückt werden und die Philosophie müsse darum in "ästhetische Theorie" übergehen.

Der Übergang läßt erstaunen, weil doch offenkundig für keinen Lebensbereich der Identitätsimperativ strenger gilt als für die Kunst. Wird der soziale Zusammenhang durch das nichtidentische Verhalten von Einzelnen oder von Institutionen gestört, so dauert es lange, bis es zum Angriff auf deren Existenzrecht kommt. Ästhetische Objekte hingegen, die [24] nicht "stimmen", die nicht mit sich identisch sind, sind keine. Ihnen fehlt

---

<sup>179</sup> GS 6, S. 20

<sup>180</sup> GS 6, S. 172

jederlei Befugnis dazusein. Durchkomposition ist die erste Forderung an alle künstlerische Tätigkeit. Ein Tatbestand, den Adorno nicht leugnen kann und nicht leugnen will, den er aber derart interpretiert, daß zu seinem wesentlichen Gehalt die Selbstaufhebung von Identität wird. Die höchste Kraft der Identität in der Kunst soll dazu fähig sein, das konjunktivische Nichtidentische zum Erscheinen zu bringen. "Von sich aus will jedes Kunstwerk die Identität mit sich selbst, die in der empirischen Wirklichkeit gewalttätig als die mit dem Subjekt aufgezwungen und dadurch versäumt wird. Ästhetische Identität soll dem Nichtidentischen beistehen, das der Identitätszwang in der Realität unterdrückt." (7, S. 14) Diese Aussage widerspricht der geschichtlichen Erfahrung, daß Kunst zumeist schlechte Formen der Identitätsbildung gestärkt hat. Am bedenklichsten in der Architektur, deren großartige Schöpfungen immer wieder dem Machtwahn dienen. Und gewiß hätte sich die Identität des Bürgertums nicht heausbilden können ohne eine sie formende und bestätigende Malerei, Literatur und Musik. Auch als die Kunst sich weigerte, weiterhin die Rolle einer Identitätsstifterin der bürgerlichen Welt zu spielen und die Gestalt annahm, die die Moderne heißt, hatte dies am Ende zur Wirkung, daß gerade sie den Identitätsschock des Bürgertums nach 1945 überwinden half und sein Selbstgefühl erneuerte. Adornos Grundbestimmung von Identität und Nichtidentität in der Kunst sieht von solchen Sachverhalten ab, da es in ihr nur um das intelligible Sein, um die Idee der Kunst geht. Sie sei die Rettung des Nichtidentischen.<sup>181</sup>

[25] Auf diesen Akzent ist ebenso zu achten, wenn die ÄSTHETISCHE THEORIE die adäquate Rezeption der Kunstwerke beschreibt. In der Empirie wird selten der Zustand eintreten, den Adorno für den entscheidenden hält: Erschütterung. Aber nur durch diesen als Idee gefaßten Begriff – der schon im Brief an Sohn-Rethel merkwürdig berührte – kann erkennbar werden, daß die Kunst nicht das Medium ist, die eigene Identität zu finden, sondern das, sich von ihr zu befreien. "Betroffenheit durch

---

<sup>181</sup> Siehe schon in den MINIMA MORALIA: "Aufgabe von Kunst heute ist es, Chaos in die Ordnung zu bringen." (GS 4, S. 253)



bedeutende Werke benutzt diese nicht als Auslöser für eigene, sonst verdrängte Emotionen. Sie gehört dem Augenblick an, in denen (sic – M. P.) der Rezipierende sich vergißt und im Werk verschwindet: dem von Erschütterung. Er verliert den Boden unter den Füßen: die Möglichkeit der Wahrheit, welche im ästhetischen Bild sich verkörpert, wird ihm leibhaft. (...) Erschütterung, dem üblichen Erlebnisbegriff schroff entgegengesetzt, ist keine partikuläre Befriedigung des Ichs, der Lust nicht ähnlich. Eher ist sie ein Memento der Liquidation des Ich, das als verschüttetes der eigenen Beschränktheit und Endlichkeit inne wird." (7, 363f.)

In dem mehrere hundert Stichworte umfassenden Begriffsregister zur "Ästhetischen Theorie", das nach Adornos Tod angefertigt und der Taschenbuchausgabe beigelegt wurde, sucht man den Ausdruck "Erschütterung" vergeblich.<sup>182</sup> Daß er trotz seiner schlüsselhaften Bedeutung nicht aufgenommen wurde, erklärt sich wohl vor allem aus einer instinktiven Abwehr des durch ihn Gedachten. Die Kunstrezeption der letzten beiden Jahrzehnte wollte alles andere als Erschütterung. Didaktische Präparation von Kunst sollte und soll das Publikum in Kenner verwandeln, wenngleich zumeist nur deren Karikatur herauskommt. Adorno hat auch den ernstzunehmenden Gestus des [26] Kenners abgelehnt und ihn kunstfremd genannt, weil es dessen Spezifikum ist, sich von nichts erschüttern zu lassen.

Die zeitgemäße Art der Kunstrezeption scheint zum Grund zu haben, daß Ichschwächung und Rationalitätsverlust befürchtet werden. Aber gerade sie bewirkt eine Identifikation mit Inhalten, die das Ich usurpieren. Erschütterung zermalmt das Ich, setzt es aber auch frei. Sie erfolgt nicht als Identifikation mit einzelner, sondern als Einsicht des Ganzen. In der Konstellation von Identifikationsverweigerung und Erschütterung berührt sich Adorno am engsten mit seinem Intimfeind Brecht. Hätte dieser das Wort "Erschütterung" kaum in den Mund genommen, so zielt seine

---

<sup>182</sup> In Adornos *GESAMMELTEN SCHRIFTEN* taucht der Begriff einunddreißigmal auf, davon elfmal in der *ÄSTHETISCHEN THEORIE*.

Dramatik doch ganz und gar auf sie ab. Und zugleich kämpft sein Begriff der Verfremdung dagegen, daß der Zuschauer sich mit dem Vorgeführten identifiziert oder gegenidentifiziert.

Für die künstlerische Produktion bedeutet der Gesichtspunkt des Nichtidentischen ihre Prägung durch das Phänomen, dem Schopenhauer den Namen "Duplizität des Bewußtseins" gab. Der Künstler kann und soll das von ihm Hervorgebrachte nicht begreifen; dies ist die Voraussetzung der Qualität seiner Arbeit. Schopenhauer hat die These, die Musik sei die höchste aller Künste, vor allem mit dem Argument gestützt, daß sie die Spaltung zwischen dem empirischen Ich und dem Bewußtsein, das am Werk ist, ins Extrem treibt. Zu belegen wäre das etwa dadurch, daß in keiner anderen Kunstform Kinder, also Menschen mit unentwickelter Bewußtseinsstruktur, Achtenswertes zu schaffen vermögen.

Die demonstrative Diskrepanz zwischen dem persönlichen Erscheinungsbild der Künstler und dem durch die Produktion [27] Intendierten war ein wesentlicher Zug der Moderne. Schriftsteller wie Thomas Mann, Kafka, Musil oder Celan gaben sich äußerlich als normale Bürger; selbst ein Maler vom Rang Picassos trat als Mensch unscheinbar auf. Die Prätention auf die Identität von Person und Werk gehört zu den Programmpunkten der Postmoderne. Mag sie bei einem Künstler wie Joseph Beuys eine gewisse Substanz gehabt haben, so wirkt sie in den meisten Fällen wie eine Parodie. Besonders bei jenen Studienrätinnen und Studienräten des Faches Kunst, die glauben, sich auch als Künstler drapieren zu müssen und die ihre vermeintlich ästhetischen Monturen wie eine Uniform tragen. In dieser Tendenz tritt die von Adorno fuminant angegriffene "Entkunstung der Kunst"<sup>183</sup> zutage; das Verdrängen des Satzes, daß Kunst "die eigentlich metaphysische Tätigkeit"<sup>184</sup> sei; die Neigung, in ihr nicht mehr zu sehen als Schmuck oder ein Reizmittel. – Um das Gemeinte an einem Beispiel zu erläutern, sei an den traurigen

---

<sup>183</sup> GS 7, S. 32

<sup>184</sup> in den GS nicht gefunden (Recherche in der digitalen Ausgabe)

Qualitätsschwund des Werks von Günther Grass erinnert, der als moderner Schriftsteller begann, dann aber völlige Identität zwischen sich und dem von ihm Gesagten herstellen wollte, keinen Satz mehr schreiben, den er nicht auch unterschreiben würde, und der ebendadurch seine persönliche Relevanz verlor.

Adorno hielt die ichferne Produktionsweise für eine der Gemeinsamkeiten von Kunst und Philosophie. Ein Freund, der ihn schon während der vornationalsozialistischen Zeit kannte, berichtet, Adorno hätte ihm einmal mit "fassungsloser Bewunderung" erzählt: "Heute habe ich etwas niedergeschrieben, das ich vorläufig selbst noch kaum verstehe."<sup>185</sup> Die zuerst in den *MINIMA MORALIA* gedruckte Formulierung "Wahr sind nur die Gedanken, die sich selber nicht verstehen"<sup>186</sup> hat er, obwohl er Selbstzitate scheute, in der *NEGATIVEN DIALEKTIK* wiederholt.<sup>187</sup> Vermutlich hätte Adorno nicht widersprochen, wenn ihm vorgehalten worden wäre, der Gedanke, Nichtidentität sei metaphysisch tiefer als Identität, habe ihm primär wegen seiner Undurchsichtigkeit eingeleuchtet.

Der Terminus "Doppelcharakter", der von Marx stammt und der bei ihm die Dissoziation von Gebrauchswert und Tauschwert der Ware bezeichnet, zog Adorno auf das äußerste an. Die *ÄSTHETISCHE THEORIE* gibt ihm zwei Auslegungen. Eine ist die, daß die Kunst zugleich das der Natur prinzipiell Entgegengesetzte und das ihr ganz Nahe darstellt. Die andere bewegt sich um den Zwiespalt aller Kunst, *fait social*, gesellschaftlich determiniert, und autonom zu sein, über alles Gesellschaftliche hinauzuweisen. Nicht anders als in dieser rätselhaften Brechung ist Kunst zu verstehen.

Mittels der Zuwendung zur Kunst soll das Denken die Kraft gewinnen, gegen sich selbst anzugehen. Adorno ist insofern immer Kantianer geblieben, als er nicht irrationale Erkenntnisvermögen über die Vernunft

---

<sup>185</sup> Peter von Haselberg: Wiesengrund-Adorno, in: Text und Kritik, Sonderband Adorno, 1977, S. 17

<sup>186</sup> GS 4, S. 218

<sup>187</sup> GS 6, S. 57

stellen wollte, sondern es dieser zutraute, durch Kritik dem von ihr ausgelösten Schaden entgegenzuwirken. Ohne Furcht vor Überzeichnung oder auch Ungerechtigkeit polemisiert die NEGATIVE DIALEKTIK gegen Bergson, Simmel und Husserl, deren Abkehr vom identifizierenden Denken sie nach dem Urteil Adornos in die Nähe der Vernunftfeindschaft brachte.

[29] Allerdings setzt sich das Vorhaben, beim philosophischen Erfassen des Nichtidentischen im Umkreis der Ratio zu verharren, dem Einwand aus, daß es dann doch zwangsläufig identifiziert würde. Adorno hat ihn in seiner schärfstmöglichen Form vorweggenommen: "Der bloße Versuch, den philosophischen Gedanken dem Nichtidentischen zuzukehren anstatt der Identität, sei widersinnig; er reduziere a priori das Nichtidentische auf seinen Begriff und identifiziere es damit." (156)<sup>188</sup> An dieser Stelle beschränkt sich die Erwiderung auf den Satz: "Derlei einleuchtende Erwägungen sind zu radikal und sind es darum, wie meist radikale Fragen, zu wenig." (156) Aber die aphoristische Abfertigung ist nicht das letzte Wort. Drei Theoreme sollen die Möglichkeit des Denkens gegen das Denken begründen: die Leere vom Vorrang der Intention, die vom Vorrang des Objekts und die "Logik des Zerfalls".

Wo er die These ausspricht, das Denken sei mit der Intention auf das Nichtidentische zu verbinden, schreckt Adorno nicht vor einer politisch kompromittierten Vokabel zurück, dem Adenauerwort von der "Wiedergutmachung": "Das Subjekt muß am Nichtidentischen wiedergutmachen, was es daran verübt hat." (147)<sup>189</sup> Die Drastik dient vor allem dem Zweck, die Distanz zu Hegel und dem Hegelianismus zu markieren. Keine Kritik hat Adorno so verletzend getroffen wie die, daß seine Philosophie nicht mehr wäre als eine soziologisch aufbereitete Hegelreprise oder eine unerhebliche Nuance des Linkshegelianismus. In der Abwehr dieses Anwurfs erhält der Verweis auf die Absicht den Ton der Selbstrechtfertigung: "Die Demarkationslinie zu ihm (Hegel – M. P.) wird

---

<sup>188</sup> GS 6, S. 158

<sup>189</sup> GS 6, S. 149

schwerlich von einzelnen Distinktionen gezogen; vielmehr von der Absicht: ob Bewußtsein, theoretisch [30] und in praktischer Konsequenz, Identität als Letztes, Absolutes behauptet und verstärken möchte, oder als den universalen Zwangsapparat erfährt (...)" (148)<sup>190</sup>

Vorausgesetzt wird dabei, daß die Eigenmacht des Denkens nicht unendlich ist; daß es von der Intention, der Absicht, dem Wollen und dem Möchten gelenkt werden kann. Das als Illusion zu charakterisieren, hat Adorno sich hartnäckig geweigert. Sieht man in der irrationalistischen Aneignung seines Nichtidentischen nicht nur einen Tempelraub, muß wohl zugestanden werden, daß jene Weigerung auch etwas Irrationales hatte.

Die Lehre vom Vorrang des Objekts fundiert den Glauben an die Kraft des Bewußtseins "seinen eigenen Trug" zu durchschauen (150)<sup>191</sup>, an die des Denkens, sich zu begrenzen. Ihr Gehalt ist vorgebildet in der "Widerlegung des Idealismus", die Kant in die zweite Auflage der "Kritik der reinen Vernunft" einfügte. Sie will zeigen, wie die Vorstellung von der Beharrlichkeit des Subjekts durch die Renitanz des Objekts erzeugt wird. Kant sagt: "Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir sein. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen, als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne." (B XL) Adorno verschärft dies zu der Mahnung, daß es zwar Objekt ohne Subjekt, aber nicht Subjekt ohne Objekt geben könne. Subjektivität besitzt deshalb nicht das Herrschaftsrecht über das Objekt, das sie beansprucht. Weil die Siege des Denkens über das Objekt scheinhaft bleiben, wird die Denkkraft dazu gezwungen, sich gegen sich selbst zu richten.

[31] "Logik des Zerfalls" ist das Stichwort, das diesen Prozeß bezeichnet. In einem Nachtrag zur NEGATIVEN DIALETIK bemerkt Adorno, daß sie eine

---

<sup>190</sup> GS 6, S. 150

<sup>191</sup> GS 6, S. 151

seiner ältesten, noch auf seine Studentenzeit zurückgehenden Konzeptionen sei. Sicherlich war sie durch die reale Wahrnehmung des Zerfalls der Institutionen mitbegründet, die ihm in seiner Kindheit als übermächtig erscheinen mußten. Eine Wahrnehmung, die der heutigen genau entgegengesetzt ist. Die Gegenwart ist durch eine unglaubliche Logik des Bestandes gekennzeichnet. Die eigentlich jeden Tag zu erwartenden Zusammenbrüche des Systems treten nicht ein. Aber so biographisch der Terminus "Logik des Zerfalls" gefärbt sein mag, ist sein Inhalt doch ein klar begrifflicher. Durch Identifizieren selbst soll das Identifizieren überwunden werden. Identifikatorische Akte führen zu dem Aufweis, daß die behauptete Identität nicht da ist. Somit wird ihr Zerfall bewirkt. Das Muster dafür ist die Marxsche Analyse des Kapitalismus, die nach der Adornoschen Interpretation diesen nur mit seinem Begriff vergleichen wollte und zeigen, wie wenig er ihm entspricht.

Der Terminus "Logik des Zerfalls" verbindet Erkenntnistheorie und Moralphilosophie. Je identischer sich eine Person vorführt, desto gravierender ist ihre Tendenz zur Neurotik und Psychotik. Dies ist eine Beobachtung des Dichters und Arztes für Haut- und Geschlechtskrankheiten Gottfried Benn, der seiner Autobiographie den Titel "Doppelleben" gab. Über seine erste längere Bewegung mit Adorno schrieb er in einem Brief: "Wir flogen sozusagen auf einander."<sup>192</sup> Wie Benn hat Adorno ein Doppelleben von völliger Angepaßtheit und absoluter Nichtangepaßtheit an die Realität geführt. [32] Studenten, die das irritierte, erwiderte er einmal in einer Vorlesung: "Es ist mir in früheren Semestern gerade von sehr ernsten und verantwortungsvollen und begabten Studenten mehrmals gesagt worden: wenn das, was du uns hier erzählst, wahr ist, wenn die Dinge wirklich so aussehen, wie du sie uns entfallest, wie sollen wir dann eigentlich in unserem eigenen Berufsleben überhaupt auskommen? Du verkelst uns das sozusagen, indem du uns sagst, wie durch einen objektiven Verblendungszusammenhang alles

---

<sup>192</sup> Gottfried Benn: Briefe an F. W. Oelze 1950-56, S. 209

gezeichnet und in einer gewissen Weise falsch ist. Dennoch gilt aber, *primum vivere deinde philosophari*; erst muß man leben, während wir auf Grund der Reflexionen, die du anstellst und die sich auf die Gesamtverfassung des Daseins beziehen, eigentlich immer nur gegen besseres Wissen und Gewissen unser eigenes Leben erwerben können. Du treibst uns, und ich zitiere damit etwas, was mir wörtlich gesagt worden ist, in etwas wie eine Art von intellektueller Schizophrenie (...) Dazu habe ich Ihnen nichts anderes zu sagen als: Ja, so ist es; genau so ist es; und eine Philosophie, die, nur um über diese Schwierigkeiten hinwegzukommen, sich anheischig machen würde, Ihnen nun versöhnlich zu sagen, wie sich richtig leben läßt, wäre von vornherein so vereidigt auf äußere Zwecke, daß sie ihren Begriff verfehlte."<sup>193</sup>

Die Studenten, die, statt der Maxime der intellektuellen Schizophrenie zu folgen, Identität von oppositioneller Überzeugung und revolutionärem Handeln wollten, sind dadurch in ihrem späteren Leben zu Identitätskrüppeln<sup>194</sup> geworden. Ihre Biographie hat einen Bruch, der schwer zu schaffen machen muß und der wohl auch ein Grund für das Aufkommen des Identitätsthemas ist.

[33] Zwei Adornoschüler, die von der eben angesprochenen Problematik nicht direkt berührt sind, Jürgen Habermas und Herbert Schnädelbach, haben im vergangenen Jahrzehnt Adornos Spätphilosophie und den in ihrem Zentrum stehenden Begriff des Nichtidentischen mehrfach vehement kritisiert. Schnädelbach sagte 1983 auf der Adornokonferenz in Frankfurt: "Gleichwohl behaupte ich, daß das Nichtidentische bei Adorno kein Begriff ist, sondern nur ein Begriffssymbol: eine Leerstelle für einen Begriff (...) Adornos Nichtidentisches ist eine

---

<sup>193</sup> Theodor W. Adorno: PHILOSOPHISCHE TERMINOLOGIE, Bd. 1 und 2, herausgegeben von Rudolf zur Lippe (Frankfurt/M. 1973/74; Band 1, S. 191 f.). Diese Vorlesungen aus den Jahren 1962/63 werden erst Ende 2016 Eingang finden in die Gesammelten Schriften, und zwar herausgegeben von Henri Lonitz (NACHGELASSENE SCHRIFTEN. ABTEILUNG IV: VORLESUNGEN, BAND 9: PHILOSOPHISCHE TERMINOLOGIE).

<sup>194</sup> Eine unangemessen pauschale Formulierung! In Verbindung mit dem Umstand, daß Martin Puder die zuvorstehende Stelle Adornos in seiner hier in der Folge dokumentierten Vorlesung an zwei Stellen zur Gänze zitiert, frage ich mich, ob der Autor eventuell das Bedürfnis hatte, seine eigene Position als Hochschullehrer zu rechtfertigen – was ebenfalls auf einen "Bruch" des Selbstverständnisses hindeuten würde.

logische Metapher, deren Faszination auf lauter nichtanalysierten Assoziationen beruht (...). (Mit dem Begriff des Nichtidentischen ist Adorno dabei stehengeblieben – M. P.), eine seiner wichtigsten philosophischen Erfahrungen in den Käfig eines einzigen Begriffswortes zu bannen."<sup>195</sup> Und in der Habermasschen "Theorie des kommunikativen Handelns" heißt es: "Die Negative Dialektik ist nurmehr als ein Exerzitium, eine Übung zu verstehen. Indem sie dialektisches Denken nocheinmal reflektiert, führt sie vor, was man nur so zu Gesicht bekommt: die Aporetik des Begriffs des Nicht-Identischen."<sup>196</sup>

Was hier als Kritik an Adorno gemeint ist, trifft alle großen und überdauernden Begriffe der Philosophiegeschichte. Sie haben sämtlich die gleiche Struktur, die Adornos Nichtidentisches hat, von Heraklits Feuer über Platons Idee, Kants Transzendentes, Hegels Absolutes, Nietzsches Willen zur Macht bis zu Heideggers Sein. Sie sind teils klar, teils geheimnisvoll, haben einen verpönten Beiklang und einen autoritären, sind unerschöpflich auslegbar. Durch eben den Begriff, durch den Adorno sich am energischsten von der philosophischen Tradition lösen wollte, hat er sich am tiefsten mit ihr verbunden.

---

<sup>195</sup> Herbert Schnödelbach, a.a.O., S. 70

<sup>196</sup> Jürgen Habermas, a.a.O., Band 1, S. 515





## Wirkung und Erfolg der Kritischen Theorie

Vorlesung Universität Hannover

(WS 1984 / SS 1985)<sup>197</sup>

[1] Die Theoretiker, die ich in dieser Vorlesung darstellen möchte, haben eine überragende Bedeutung für die Entwicklung der intellektuellen Situation im Nachkriegsdeutschland der Bundesrepublik gehabt. Sie alle werden schon in der Schule mit ihnen in Berührung gekommen sein, sei es daß Sie Klassenarbeiten über Benjamins populäre Schrift *DAS KUNSTWERK IM ZEITALTER SEINER TECHNISCHEN REPRODUZIERBARKEIT* schreiben mußten, sei es daß Sie direkt oder indirekt von den Folgen des Autoritätszerfalls der Institutionen betroffen wurden, den Horkheimers und Adornos Polemik gegen den autoritären Charakter theoretisch ausgelöst hat, oder sei es auch nur in der allgemeinen Form, daß Ihnen beigebracht wurde, Sie müßten sich immer und zu allem kritisch verhalten. Wären Sie

146

---

<sup>197</sup> Die Vorlesung wurde mir als jpg-Datei von anonymer Hand zugesandt. Der Titel wurde vom Herausgeber (M.v.L.) hinzugefügt (siehe auch Hinweise im Nachwort). Das Original ist offensichtlich eine Schreibmaschinenkopie auf einseitig genutztem Durchschlagpapier, eventuell teilweise mit Klebebindung links, keine Lochung, keine Klammerspuren, Seitenzahl in der Mitte der Seiten (hier in [ ] dokumentiert), handschriftliche Anmerkungen in vermutlich derselben Handschrift wie im Aufsatz *NICHTIDENTITÄT*. An mehreren Stellen finden sich dazuhin handschriftliche Korrekturen und Einfügungen in anderer Handschrift, mit typografischem Einfügungszeichen; hier vermute ich Ergänzungen des Autors – was darauf hindeutet, daß diese Kopie aus nächstem Umkreis Puders stammt. Auf Seite [59] wurde in einer Selbstaussage des Vortragenden das Wort "die" zu "meine" verändert. Einige dieser Seiten stehen im Anhang als Faksimile. Die in diesem nicht für die Veröffentlichung gedachten Typoskript unvollständigen Quellenhinweise stehen im Original im Text; abgesehen von einzelnen Seitenzahlen wurden sie in Fußnoten verschoben. Manche wurden vom Herausgeber ergänzt oder korrigiert, soweit es mir ohne Bibliotheksrecherchen möglich war. Einige wenige Ergänzungen/Korrekturen bei Flüchtigkeitsfehlern habe ich in den Text eingefügt, gelegentlich in [ ]. Handschriftliche Hervorhebungen und Unterstreichungen), die vermutlich (aber nicht sicher) auch von Puder stammen, wurden nicht übernommen, abgesehen von Absatzmarkierungen (auch mitten im Satz); diese – vermutlich als starke Phrasierung im Vortrag gemeint – wurden ausgeführt und sind als handschriftlich markiert. Dazuhin habe ich zur besseren Lesbarkeit Absätze durch Leerzeilen getrennt.

Meine Fußnoten sind hier wie zu allen Pudertexten *kursiv dargestellt*. Achtung: Auch Puders Hinweise auf nicht schriftlich ausgeführte "Bemerkungen" wurden kursiv abgesetzt. Gelegentlich bleibt jedoch unklar, ob der nächstfolgende schriftliche Absatz doch diese Bemerkung darstellt. Insgesamt gilt, daß auf diese Veröffentlichung nicht die Kriterien einer textkritischen Edition angewandt werden können.

zwanzig oder fünfundzwanzig Jahre älter, so wären Sie unter dem Einfluß ganz anderer Werte aufgewachsen. Sie hätten immer wieder gehört, daß Bindung, Verantwortung, Tradition und die Verwurzelung im Abendland Ihre entscheidenden Orientierungen sein müßten. –

Es ist keine Übertreibung, wenn man sagt, daß die KRITISCHE THEORIE in der Bundesrepublik Epoche gemacht hat. Ohne die Wirkung von Benjamin, Horkheimer und Adorno wäre die restaurative Kulturatmosphäre der Adenauerzeit nicht so rigoros beseitigt worden, wie das geschah. Sicherlich hätte die Mentalität, die von 1950 bis 1966 in der Bundesrepublik geherrscht hat, sich auch dann nicht unendlich und unbeschädigt erhalten können, wenn jene drei nie gelebt hätten. Modifikationen im Sexualstrafrecht, im Strafvollzug oder [2] Scheidungsrecht sowie die Demolierung des deutschen Professors hätte es zweifellos auch dann gegeben, oder – um etwas aus dem im engeren Sinn geistes- und sozialwissenschaftlichen Bereich zu nennen – so wäre wohl auf jeden Fall eine neue Marxbeschäftigung oder die Zuwendung zur Literatur der Aufklärung erfolgt. Aber daß mit wahrhaft deutscher Gründlichkeit sämtliche rechten, konservativen und affirmativen Tendenzen aus dem Kulturbetrieb herausgedrängt wurden, wäre ohne die Hilfsmittel der KRITISCHEN THEORIE unmöglich gewesen.

Ich nehme deshalb an, daß manchem von Ihnen meine Bemerkung im Kommentierten Vorlesungsverzeichnis seltsam vorkam, das Entscheidende im Denken von Benjamin, Horkheimer und Adorno sei dem gegenwärtigen Zeitgeist unendlich fremd. Haben sie nicht diesen Zeitgeist geprägt? Leben wir nicht in der kritischen Kultur, die sie theoretisch vorbereitet haben? Ich will nun aber jene Bemerkung von mir nicht sofort erläutern – ich werde dazu in einer der nächsten Stunden etwas sagen, aber in gewisser Weise wird die ganze Vorlesung die Aufgabe haben, jene Bemerkung zu erläutern; sondern zunächst möchte ich mich damit befassen, die Wirkungsgeschichte der KRITISCHEN THEORIE nachzuzeichnen.

Adorno und Horkheimer selbst hatten die Wirkung, die sie ausüben sollten, nicht im Auge. Als ich im Sommersemester 1963 nach Frankfurt ging, um Schüler von Adorno zu werden und bei ihm zu promovieren, war mein Eindruck der, daß er und Horkheimer zufrieden damit waren, daß ein kleiner Kreis von Studenten und Intellektuellen sich von Ihnen angesprochen [3] fühlte, und daß sie nicht entfernt daran dachten, daß noch in jenem Jahrzehnt die KRITISCHE THEORIE die Bundesrepublik intellektuell umgestalten würde. Und das stellte sich 1963, als die Adenauerkultur noch ganz ungebrochen herrschte, auch von außen so dar. Ich erinnere mich daran, wie mir damals Bekannte warnend sagten, daß ich doch später kaum Chancen mit Bewerbungen an normalen Universitäten hätte, wenn ich bei solchen Außenseitern promovieren würde. – In der Universität Frankfurt selbst bekundete die große Mehrheit der Professoren Horkheimer und Adorno Mißtrauen oder zumindest Zurückhaltung. Hätten sie nicht als Juden, die aus der Emigration nach Deutschland zurückgekehrt waren, in der Adenauerzeit sozusagen unter Naturschutz gestanden, so hätten sie bestimmt die offene Feindschaft vieler Kollegen erfahren. – Auf der Tagung zu Adornos 80. Geburtstag in Frankfurt im September vorigen Jahres hat der jetzige Vizepräsident der Universität, anhand der ihm zugänglichen Personalakten über Adorno, einen Vortrag gehalten, der auf recht interessante Weise jene Aversion dokumentierte.<sup>198</sup> Obwohl Adorno schon früh aus der Emigration zurückgekehrt war, erhielt er erst 1953, also als Fünfzigjähriger, eine gesicherte Professur, und deren Verleihung wurde nicht mit seinen Leistungen begründet, sondern als ein Akt der Wiedergutmachung. Noch in den sechziger Jahren bekam er bei einer Gelegenheit, bei der die Verwaltung ihm einen Glückwunsch senden mußte, ein ziemlich zweideutiges maliziöses Schreiben, das auf das fragwürdige Kompliment hinauslief, Adorno sei doch ein richtiges Silo des Geistes.<sup>199</sup> Es paßte zu

---

<sup>198</sup> Wolfgang Naucke: *Begrüßung im Namen der Johann Wolfgang Goethe-Universität*, in: Ludwig v. Friedeburg/Jürgen Habermas (Hrsg.): *Adorno-Konferenz 1983 (Frankfurt/M. 1983, S. 10-13)*

<sup>199</sup> Die Formulierung "Silo des Geistes" fehlt in der zuvor erwähnten Veröffentlichung; Puder war jedoch selbst anwesend (siehe sein Bericht hier weiter vorne).

dieser Einstellung der [4] Universität, daß 1969 nach dem Tod Adornos der Rektor [Walter Rüegg] nicht persönlich zur Beisetzung kam, sondern sich vertreten ließ; was damals in der Öffentlichkeit viel Aufsehen erregte. Horkheimer wurde zwar schon in den frühen fünfziger Jahren zum Rektor der Universität gewählt, aber auch das war offenbar vor allem als repräsentative Wiedergutmachung an einen Juden gedacht, nicht als Ausdruck der Stimmung der Universität. Zu ergänzen wäre hier allerdings, daß das Verhalten der Stadtverwaltung Horkheimer und Adorno gegenüber ganz anders war, nämlich sehr wohlwollend und fördernd, Horkheimer wurde die Frankfurter Ehrenbürgerschaft zugesprochen, bei Adorno war man etwas vorsichtiger, aber immerhin bekam er zu seinem 60. Geburtstag die Goetheplakette. Dieses Wohlwollen hing zum großen Teil damit zusammen, daß Frankfurt in der Adenauerzeit als einzige Stadt der Bundesrepublik eine oppositionelle Kulturpolitik betrieb. Sie wissen ja vielleicht, daß Stücke von Bertolt Brecht lange Zeit nur in Frankfurt aufgeführt werden konnten. Alle anderen westdeutschen und Westberliner Theater hielten sich an den Vorsatz, Brecht zu boykottieren. – In der Universität aber mußte Horkheimer und Adorno die Favorisierung durch die Stadtverwaltung wiederum schaden. Die Beziehungen zwischen Stadtverwaltungen und Universitäten sind ja überall in der Welt frostig, und sie waren es immer, gleichgültig wie die politischen Optionen sind, und so stärkte dieser Aspekt eigentlich nur das universitäre Mißtrauen. Ich habe diese Distanz der Universität persönlich bemerkt, als ich einen der Altphilologen, Walther Ludwig, aufsuchte, weil ich mit ihm über seine Mit- [5] wirkung bei der Doktorprüfung sprechen wollte. Ich kannte ihn noch aus Berlin, wo ich bis zum Staatsexamen von 1956 bis 1961 Altphilologie studiert hatte, und er war damals Assistent in Berlin gewesen. Er begrüßte mich zuerst sehr herzlich, wurde dann aber plötzlich kühl, als er den Namen Adorno hörte. Offenbar sah er in Horkheimer und Adorno Feinde der Altphilologie, Leute ohne Respekt vor der Tradition. Allerdings verhielt er sich dann wieder recht freundlich zu mir, auch in der Prüfung, versuchte aber, den Kontakt mit Adorno so weit wie möglich zu

vermeiden. Heute muß man rückblickend wohl sagen, daß sein Argwohn in gewisser Weise berechtigt war. Denn es wäre zwar in den siebziger Jahren wohl auf jeden Fall so gekommen, daß das humanistische Gymnasium, das nach seiner Demolierung durch die Nationalsozialisten in der Nachkriegsära mühsam restauriert worden war, wieder eingegangen wäre. Die Unlust der meisten Schüler, Latein und Griechisch zu lernen, hätte dieser künstlich regenerierten Institution zwangsläufig den Boden entzogen. Daß man aber die Altphilologie auch innerlich zutiefst beschädigte, indem man sie in eine kritische Sozialgeschichte der Antike umzufunktionieren versuchte, war eine Folgeerscheinung der KRITISCHEN THEORIE.

Ich möchte mich übrigens gleich an dieser Stelle dafür entschuldigen, daß ich hier in der ersten Stunde öfter persönliche Dinge anführe. Das ist ja immer etwas Unangenehmes oder sogar Peinliches, und ich habe mir überlegt, ob ich das nicht besser ganz und gar lassen soll. Aber ich habe mir dann gesagt, daß bei der Erörterung der Wirkung und des Er- [6] folges der KRITISCHEN THEORIE die persönliche Erinnerung doch ein gewisses objektives Interesse haben müßte. In dieser Einleitung wird es also noch einige Male geschehen, daß ich Privates erwähne; aber für die Vorlesung als ganze ist das untypisch. –

Die Vorsicht, mit der Horkheimer und Adorno bis in die Mitte der sechziger Jahre ihre Wirkungsmöglichkeiten beurteilten, hing wohl vor allem mit der Erfahrung zusammen, daß die deutschen Universitäten traditionell immer rechts standen. Oder anders gesagt: die deutschen Studenten hatten stets treu die Interessen der führenden Klassen, aus denen sie kamen, vertreten, oft sogar aggressiver als ihre Eltern. Daß mit dem Hochdrehen der Studentenzahlen und der Öffnung der Universitäten für sehr große Kontingente vor allem aus dem Kleinbürgertum ein entscheidender Wandel kommen würde, daß nämlich die zur Masse gewordene Studentenschaft und ihr Umkreis sich selbst als spezifische Schicht formieren und ihren eigenen Machtanspruch vertreten würde,

statt sich dafür einzusetzen, die Position ihrer Geburtsklasse zu sichern, und daß diese neue Schicht eine Ideologie brauchen würde, für die die KRITISCHE THEORIE wesentliche Elemente bereithielt, ließ sich vielleicht schon Anfang der sechziger Jahre vorhersehen. Aber Horkheimer und Adorno lag eine derartige Prognose fern. Nach allen Äußerungen, an die ich mich erinnern kann, waren sie offenbar der Ansicht, wohl auch aufgrund der Erfahrungen, die sie selbst als Studenten in der Weimarer Republik gemacht hatten, daß die deutschen Univer- [7] sitäten und Studenten in ihrer Mehrheit immer die Interessen der gesellschaftlichen Mächtigsten Deutschlands übernehmen würden. Die Verselbständigung von großen Teilen des akademischen Milieus als separate Schicht mit einer eigenen Ideologie, einem besonderen Machtanspruch und jetzt sogar einer eigenen Partei, die wir seit Ende der sechziger Jahre erleben, war für sie keine Perspektive. Und schon gar nicht hatten sie oder hätten sie die merkwürdige Ruhe erwartet, mit der die ökonomisch Mächtigen in der Bundesrepublik, also die Unternehmer und die Großindustrie, in den siebziger Jahren darauf reagierten, daß im Kulturbetrieb eine Institution nach der anderen in die Hände der Linke fiel. Besonders bei Horkheimer war die Furcht auffällig, daß die *vested interests*, wie er das mit dem amerikanischen Ausdruck nannte, d.h. das Großkapital und alles, was mit ihm zusammenhängt, sich die massenhafte Ausbreitung einer nonkonformistischen und dazu noch eng mit dem Marxismus verbundenen Theorie nicht gefallen lassen würden. Er rechnete damit, daß dann alle Hebel in Bewegung gesetzt würden, um dem durch Repressionen entgegenzuwirken. Wahrscheinlich hatte er insbesondere auch Angst vor Angriffen, die sich gegen ihn selbst als Anstifter richten könnten. Ein Indiz dieser Furcht war es, daß Horkheimer lange den Neudruck seiner entschieden kapitalismuskritischen Arbeiten aus den dreißiger Jahren verhinderte und auch keine Neuauflage der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG wollte. Die beiden Bände mit dem Titel KRITISCHE THEORIE, die Horkheimers Aufsätze aus den dreißiger Jahren enthalten, erschienen erst 1968, als

schon zahlreiche Raubdrucke dieser Arbeiten existierten<sup>200</sup>, und die Neuauflage der Dialektik der Aufklärung wurde [8] ebenso lange hinausgezögert. Nach einer Mitteilung von Peter Brückner, der Horkheimer nach den Gründen seiner Publikationsscheu gefragt hat begründete dieser seine Ablehnung, einer Neuauflage jener Schriften zuzustimmen, mit der Sorge, daß sie – wörtlich – "in die Hände der falschen Studenten geraten" könnten. (Diese Mitteilung von Peter Brückner, der bis zu seinem Tod Psychologieprofessor hier an der Universität Hannover war, findet sich in dem 1969 erschienenen Sammelband "Die neue Linke nach Adorno" auf Seite 12.)<sup>201</sup>

Auch Adorno war voll von Befürchtungen. Einer seiner Einwände gegen die Studentenbewegung war der, daß die vorherzusehenden Reaktionen des Machtapparats gegen sie zu einer weitgehenden Beschränkung der Freiheiten in der Bundesrepublik und besonders im Kulturbetrieb führen würden. Als die Notstandsgesetze verabschiedet werden sollten, sah er seine Sorge bestätigt, und so war die Demonstration gegen die Notstandsgesetze eine der ganz wenigen politischen Aktivitäten, an denen er teilnahm. Wie Sie vielleicht wissen, erfolgte diese Verabschiedung im Sommer 1968, also in der Zeit, die den Höhepunkt der Studentenbewegung darstellte; nach dem Attentat gegen Dutschke im April 1968 und den darauf folgenden gewalttätigen Studentenunruhen. Diese zeitliche Koinzidenz war wohl rein zufällig, die Gesetze waren in den Grundzügen fertig, lange bevor es eine Studentenbewegung gab. Aber die große Koalition hatte zunächst einmal anderes zu tun und geriet nun 1968 unter Zeitdruck, weil 1969 Wahljahr war und man die Sache bis dahin erledigt haben wollte. Von außen jedoch konnte sich das sicherlich so dar- [9] stellen, als ob die Gesetze jetzt schnell gemacht worden seien, um bei der nächsten gewalttätigen Demonstration den Notstand erklären zu können, Zehntausende von Studenten festzunehmen, sie ohne richterlichen Haftbefehl längere Zeit einzusperrern, beliebig Telephone

---

<sup>200</sup> Siehe auch Hinweise in meinem Nachwort.

<sup>201</sup> Wilfried F. Schoeller: Die neue Linke nach Adorno (München 1969)



abzuhören usw. Offenbar hielt Adorno das für möglich, wenn nicht sogar für wahrscheinlich. Sonst hätte er ja nicht an der Demonstration gegen die Verabschiedung der Notstandsgesetze teilgenommen, was bei ihm sehr viel bedeutete, und eine Rede gehalten, von der ich einige Ausschnitte im Fernsehen mitbekommen habe. Man merkte ihm da deutlich seine Sorge an.

Diese Sorge hat sich nicht bewahrheitet. Die Notstandsgesetze wurden zwar verabschiedet, aber in den über fünfzehn Jahren, die seither vergangen sind, bestand nie die Gefahr ihrer Anwendung. Es wäre wohl aber trotzdem töricht, über jene Befürchtung nachträglich nur zu lachen. Eher sollte man wohl über die Frage nachdenken, warum die *vested interests* darauf verzichteten, ihre Macht auszuspielen, und all dem, was sich da entwickelte, unbekümmert zusahen. Es hat im folgenden Jahrzehnt nur eine einzige Repressionsmaßnahme gegeben, den Radikalenerlaß. Aber der ging nicht auf den Druck des Großkapitals und der Industrie zurück, sondern war eine Initiative der SPD-Führung und insbesondere Willy Brandts, der ihn als Kanzler durchsetzte. Willy Brandt hatte ja die Vision, daß die SPD zur großen Resteverwertungsgesellschaft der Studentenbewegung werden müßte. In deren Spätphase, also in den Jahren 1970 und 1971, zeigte sich aber bei vielen, die ihr angehört hatten, die Tendenz, sich in kommunistischen [10] Parteien zu organisieren, statt sich der SPD anzuschließen. Dagegen sollte der Radikalenerlaß eine sozialpsychologische Barriere errichten. Daß die CDU die Sache dann später propagandistisch ausschaltete und der Radikalenerlaß der SPD zunehmend peinlich wurde, darf nicht die Tatsache verdunkeln, daß Willy Brandt der Urheber war.

Ich möchte aber noch einmal auf das merkwürdige, der Prognose von Horkheimer und Adorno ganz und gar zuwiderlaufende Verhalten der ökonomisch Mächtigen eingehen angesichts der Ausbreitung der KRITISCHEN THEORIE, die sich dann ja sogar noch zu einem rigorosen Marxismus und aggressiven Linksradikalismus verfestigte. Es ist eigentlich zu

wenig, nur zu sagen, sie hätten tatenlos zugesehen. Sie haben diese Ausbreitung selbst stark befördert, und ich muß sagen: aus damals für mich zunächst rätselhaften Motiven.

Ich will das kurz illustrieren und hoffe, daß diese zeitgeschichtlichen Dinge Sie nicht zu sehr langweilen, aber sie gehören eben zu dem Themenkomplex "Wirkung und Erfolg der Kritischen Theorie".

Die alte konservative bürgerliche Kultur hatte in der Bundesrepublik drei, um es etwas pathetisch zu sagen, Bollwerke oder, anders gesagt, Foren, von denen wirklich geistige Kraft ausging: das Feuilleton der Frankfurter Allgemeinen, die Zeitschrift "Merkur" und den Fischer Verlag mit der traditionsreichen Zeitschrift "Neue Rundschau". Man hätte nun erwarten sollen, daß das Großkapital seinen ganzen Einfluß geltend macht, um wenigstens diese drei Bastionen gegen die, ironisch gesprochen: linke Flut zu halten. Aber genau das Gegenteil trat ein. Am eklatantesten war das beim Fischer Verlag. [11] Dieser wurde, ich glaube 1972, von dem Großindustriellen Holtzbrinck gekauft, aber, wie sich bald zeigte, nicht mit der Absicht, ihn in seiner alten Form zu erhalten und zu stärken, sondern mit dem Vorsatz, den Rowohlt-Verlag links zu überholen, marxistische Reihen zu etablieren, die "Neue Rundschau" in ihrer alten Gestalt eingehen zu lassen, den Linken mißliebige Autoren aus dem Programm zu nehmen usw.

Weniger kraß, aber im Prinzip ähnlich wurde das Feuilleton der Frankfurter Allgemeinen angepaßt, eine Zeitung, die in ihrer Existenz doch ganz von der deutschen Machtelite abhängt. In einem Fall habe ich selbst aus der Nähe beobachtet, wie rücksichtslos diese Anpassung vollzogen wurde. Es handelt sich um Joachim Günther, der bestimmt zu den besten deutschen Kulturjournalisten zählt und den ich persönlich kenne. Joachim Günther war schon Mitarbeiter der alten Frankfurter Zeitung gewesen und schrieb nach dem Krieg für die Frankfurter Allgemeine, allerdings mit der konservativen Tendenz, die damals die meisten Intellektuellen bei der FAZ

hatten. Horkheimer und Adorno schätzten Joachim Günther sehr; ich habe mehrere Briefe von Adorno an ihn gesehen, in denen er ausdrückt, für wie bedeutend er die journalistische Arbeit von Joachim Günther hält, obwohl dieser nach politischen Maßstäben rechts von ihm stehe.<sup>202</sup> Joachim Günther hatte übrigens 1969 noch einen Nachruf der Frankfurter Allgemeinen auf Adorno verfaßt, der recht interessant ist, weil er die großbürgerlichen, konservativen Züge Adornos hervorhebt.<sup>203</sup> Natürlich erregte dieser Nachruf das besondere Mißfallen der Linken, die dagegen sogar eine Erklärung in der Frankfurter [12] Rundschau veröffentlichten.<sup>204</sup> 1972 nun bekam Joachim Günther ein Schreiben der Frankfurter Allgemeinen, das zwar höflich formuliert war, ihm aber zwischen den Zeilen deutlich zu verstehen gab, daß solche rechten Typen wie er im Kulturteil der Zeitung in Zukunft unerwünscht seien. Und so wie ihm ist es offenbar einer Reihe von anderen Mitarbeitern ergangen; was zur Folge hatte, daß die FAZ heute an manchen Tagen wie ein schizophrenes Blatt wirkt, im politischen Teil und im Wirtschaftsteil rechter als die "Welt", vor allem bei der antigewerkschaftlichen Stimmungsmache, im Feuilleton aber linksliberal dominiert, bisweilen sogar linksideologisch.

Besonders bezeichnend war das Schicksal der Zeitschrift "Merkur", die 1946 gegründet worden war und die die restaurative Kultur der beiden Nachkriegsjahrzehnte auf dem höchsten Niveau symbolisierte. Wer den wie auch immer fragwürdigen Geist jener Zeit gleichsam in seiner Idealform kennenlernen will, kann das wohl am besten tun, indem er einige Jahrgänge dieser Zeitschrift durchsieht. Sie erschien erst in der Deutschen Verlagsanstalt, dann im Ernst Klett Verlag, das heißt in Verlagen, die eng mit der südwestdeutschen Industrie liiert sind – die Deutsche Verlagsanstalt war ja ein Subunternehmen des Boschkonzerns –,

---

<sup>202</sup> 1954 gründete Joachim Günther zusammen mit Paul Fechter die Zeitschrift *Neue Deutsche Hefte*, die er seit 1966 vierteljährlich in seinem eigens gegründeten berliner Selbstverlag publizierte. Etliche Essays von Adorno, aber auch von Martin Puder wurden dort erstveröffentlicht. Puder hat seine aus der Dissertation hervorgegangene selbständige Veröffentlichung *KANT – STRINGENZ UND AUSDRUCK* (Freiburg i.Br. 1974) Joachim Günther gewidmet.

<sup>203</sup> Joachim Günther: *Totalpräsenz des Geistes*

<sup>204</sup> Frankfurter Rundschau 20. August 1969, Wiederabdruck bei Winfried Schoeller: *Die neue Linke nach Adorno* (a.a.O., S.203-207).

sodaß es auch hier Pressionsmöglichkeiten gegeben hätte, um das alte Konzept zu stützen. Dieses wurde um 1970 herum am energischsten von Arnold Gehlen vertreten, dem bekannten konservativen Soziologen und Anthropologen, der natürlich nicht verwechselt werden darf mit Reinhardt Gehlen, dem Begründer des Bundesnachrichtendienstes.<sup>205</sup> Die Zeitschrift hatte indessen [13] auch immer, den liberalen Komponenten ihres Programms gemäß, oppositionellen Autoren Raum gegeben, z. B. Hans Magnus Enzensberger und dem linken Adornoschüler Jürgen Habermas.<sup>206</sup> Habermas begann nun Anfang der siebziger Jahre einen Kleinkrieg gegen Gehlen, der ihn durch Zermürbung zum Verlassen der Zeitschrift bringen sollte. Dies gelang, weil, zur allgemeinen Überraschung, der damalige Herausgeber des "Merkur", Hans Paeschke, sich nicht auf die Seite Gehlens stellte, sondern auf die von Habermas.

Kurz nachdem er aus dem "Merkur" herausgedrängt worden war, hat Gehlen eine Rede vor einem der mächtigsten deutschen Unternehmergremien gehalten, dem CDU-Wirtschaftsrat. Diese Rede ist, wie ich meine, ein sehr interessantes Dokument, das übrigens erst vor wenigen Monaten veröffentlicht wurde. Mir war gar nicht bekannt, daß Gehlen eine derartige Initiative ergriffen hatte. Die Rede beinhaltet einen leidenschaftlichen Appell Gehlens an die Unternehmer, die ihnen wohlgesonnenen Intellektuellen nicht länger im Stich zu lassen und zu verraten. Vor allem aber wollte er den Unternehmern klar machen, welche Gefahr es für sie selbst bedeutet, daß die wesentlichen Positionen des Kulturbetriebs von ihnen gegenüber feindlich eingestellten Kräften erobert wurden. Gehlen sagte: "Die Unternehmerschaft befindet sich in der Defensive, wenn nicht in einem defaitistischen Zustand (...) Ich sehe nicht, wie man sich heute auf Tarifpolitik beschränken oder sich hinter lavierenden Parteien auf die Dauer erfolgreich verstecken kann."<sup>207</sup> Und er

---

<sup>205</sup> Beide waren Vettern.

<sup>206</sup> Von Adorno erschienen im Merkur die Aufsätze *WOZU NOCH PHILOSOPHIE* und *JENE ZWANZIGER JAHRE* (beide 1962) sowie *DER ARTIST ALS STATTHALTER* (1953).

<sup>207</sup> Arnold Gehlen: *Die Intellektuellen und ihre Verantwortung. Ein Vortrag vor dem CDU-Wirtschaftsrat. Neue Deutsche Hefte* 182 (1984), S. 227-239

hielt den Unternehmern vor: Ihr gebt im Jahr drei Milliarden für Werbung aus, aber die paar Millionen, die wir rechten [14] Intellektuellen brauchen würden, um eine Gegenoffensive zu starten, sind euch zu viel. – Nun, die Unternehmer ließen sich nicht beeindrucken. Sie haben bei Gehlens Ausführungen nur gelächelt, wie er an einer Stelle seines Vortrags vorwurfsvoll sagt.

Inzwischen hat sich gezeigt, daß die Unternehmer Recht hatten, nur zu lächeln, Ihre Position ist heute, zehn Jahre nach Gehlens Schwanengesang, besser und stärker als je in der Geschichte der Bundesrepublik. Und damit bin ich bei dem zweiten erstaunlichen Phänomen der Wirkungsgeschichte der KRITISCHEN THEORIE und der aus ihr abgeleiteten Linksideologie.

1974 stand sozusagen eine ganze Division von frischeingestellten linken Professoren, Redakteuren, Regisseuren, Buchhändlern, Verlagslektoren, Studienräten, Juristen, Befreiungstheologen, Kunstvereinsleitern und was auch immer bereit, um zum großen Kampf gegen das Kapital anzutreten. Aber aus diesem Kampf wurde nichts. Die Linken hatten sich im Überbau totgesiegt. Nachdem sie diesen an allen strategisch wichtigen Punkten erobert hatten, verzichteten sie darauf, ihre Macht auszuspielen, um qualitative Veränderungen der gesellschaftlichen Basis zu erreichen. Man hatte damals eigentlich erwarten müssen – und wahrscheinlich war das auch die Befürchtung von Gehlen –, daß sich die Linken nun vereinen würden und mit Disziplin, Phantasie, List und Tücke sich darauf konzentrieren würden, die Unternehmer an ihrer schwächsten Stelle zu treffen: daß sie nämlich eine gewaltige und geduldige Kampagne zur Beseiti- [15] gung des Rechts auf Aussperrung führen würden. Jeder weiß, daß die gesellschaftlichen Machtverhältnisse an der ökonomischen Basis in der Bundesrepublik wesentlich verändert wären, wenn dieses Recht nicht mehr bestünde. In den Streiks dieses Frühsommers hat sich das wiederum gezeigt, als die furchtbare Drohung der bundesweiten Aussperrung in der Metallindustrie das für die Arbeiter und die

Gewerkschaften so dürftige Ergebnis erzwang. Sicherlich waren die Chancen gut, die Macht der Aussperrung bis zum Ende des Jahrzehnts zu beseitigen, weil die Haltung der Bevölkerung zu dieser Einrichtung sehr zwiespältig ist. Aber ebenso zweifellos wäre dazu eine konzentrierte, systematische und disziplinierte Bearbeitung der öffentlichen Meinung erforderlich gewesen. Statt das zu leisten, beschäftigten sich diese merkwürdigen Linken aber mit lauter Aktivitäten, die für die Machtverhältnisse an der ökonomischen Basis in der Bundesrepublik völlig irrelevant sind, vor allem aber mit ihren Privatproblemen. Insofern hatten die Unternehmer einen durchaus richtigen Instinkt, als sie 1974 nicht eine einzige Mark für den ideologischen Kampf gegen diese Nullen herausrückten und ihr Geld lieber in Parteispenden investierten.

Trotzdem hätte eigentlich nicht einmal der kühnste Optimist im Lager der *vested interests* erwarten können, daß alles so gut gehen würde. Schließlich hatten sich ja, um nur den Universitätsbereich zu nennen, Hunderte, wenn nicht Tausende von Professoren mit dem Versprechen einstellen lassen, daß z.B. ihre philosophische Arbeit eine [16] ungeheure "gesellschaftliche Funktion" haben würde oder daß sie die Gemanistik zur Waffe im Kampf gegen das Kapital machen würden und sie waren deshalb unter dem Druck der Studenten, die das glaubten, Bewerbern vorgezogen worden, die sich für die geistige Tätigkeit als solche interessierten. –

Die merkwürdige, schwer verständliche Wirkungsgeschichte der KRITISCHEN THEORIE zeigt übrigens auch, wie begrenzt die Möglichkeiten soziologischer Prognosen sind. 1968 hatte sich Adorno trotz seiner großen soziologischen Erfahrung geirrt, als er Repressionen gegen eine sich ausbreitende KRITISCHE THEORIE vorhersah. Und umgekehrt hat sich der ebenso große Soziologe Gehlen nicht weniger geirrt, als er – nach dem Ausbleiben der Repressionen – dem Unternehmertum eine düstere Zukunft prophezeite. Eigentlich hätte, logisch-begrifflich betrachtet, alles so kommen müssen, wie die beiden es prognostizierten. Aber es kam anders;

ausschlaggebend war ein Faktor, der weder eine begriffliche noch eine soziologische Größe ist, ein Faktor, für den der Künstler und Filmregisseur Buñuel eine sehr schöne und treffende Chiffre gefunden hat: der diskrete Charme der Bourgeoisie.

Ich möchte nun aber noch einige weitere Aspekte der Wirkungsgeschichte der KRITISCHEN THEORIE behandeln und dabei zunächst an das Ereignis anknüpfen, das nach meiner Beobachtung ihren Durchbruch zum massenhaften Erfolg bei Studenten signalisierte. Es handelt sich um einen Vortragsauftritt von Adorno im September 1966 in Berlin, wo dann im [17] folgenden Wintersemester die Studentenbewegung ausbrach. Ich war damals in den großen Semesterferien in Berlin und war zunächst ganz überrascht davon, daß plötzlich so viele Studenten Adorno hören wollten – der Theatersaal der Akademie der Künste war überfüllt, während im Philosophischen Seminar Adornos, als ich dort 1963 hinkam, kaum mehr als zwanzig Leute waren. Die Frankfurter Vorlesungen von Horkheimer und Adorno waren zwar einigermaßen gut besucht, aber zum großen Teil von Soziologiestudenten, – beide waren ja zugleich Professoren für Philosophie und Soziologie – und von diesen Soziologiestudenten hatten viele ihr Fach deshalb gewählt, weil man als Soziologe sehr gute Berufschancen hatte, z. B. in den demoskopischen Instituten, die wie Pilze aus dem Boden schossen, bei Verbänden, in der Werbung usw. Diese Studenten waren keineswegs enthusiastische Adornohörer, sondern fühlten sich weitgehend gezwungen, sich zusätzlich zu ihrer empirischen Soziologie noch Philosophie anzueignen, die sie eigentlich nicht interessierte. Das hatte sich also bei diesem Vortragsauftritt in Berlin völlig geändert: ein enormer Andrang von Studenten, die offenbar freiwillig gekommen und äußerst interessiert waren.

Der Vortrag, den Adorno damals hielt, hatte den Titel DER MISSBRAUCHTE BAROCK, und er ist in dem Band 201 der edition suhrkamp abgedruckt,

dem Band OHNE LEITBILD. PARVA AESTETICA.<sup>208</sup> Daß ein Vortrag über dieses Thema so große Resonanz fand, ist nur verständlich, wenn man sich deutlich macht, daß der Barock neben dem Mittelalter ein Hauptsujet [18] der Adenauerkultur war. Wer damals Literaturwissenschaft oder Kunst studierte, mußte vor allem das Mittelalter und den Barock kennen. Aber diese Fixierung ging hinunter bis in das Design der Autos, die möglichst an den Barock erinnern sollten. Denken Sie nur etwa an den BMW von 1960, der aussah wie eine fahrende niederbayerische Barockkirche. (In Hannover sind wohl noch einige Exemplare dieses Autos im Verkehr, ich habe jedenfalls neulich eins gesehen und mußte sehr lachen.) Das bekannteste Beispiel ist der Nierentisch, der entstand, weil man eine reine barocke Form wollte. Barock heißt ja wörtlich "schiefrund". Daß dabei dann eine Tischplatte herauskam, die einer flambierten Niere ähnelte, war nicht beabsichtigt. Die gleiche Barockmanie bestimmte den herrschenden Trend der Damenmode oder auch das Erscheinungsbild, das sich Politiker zulegte oder, um noch etwas Gravierenderes zu nennen, der größte Literaturerfolg der Adenauerzeit, "Die Blechtrommel" von Günther Grass, erneuert eine barocke Form, nämlich den Schelmenroman, und das wurde sehr beifällig bemerkt, als das Buch erschien. Grass hat ja immer noch etwas von dem barocken Gehabe, das er sich damals angeeignet hat.

Die Berliner Festwochen 1966 waren nun wiederum, wie so viele repräsentative Veranstaltungen jener Zeit, ausschließlich dem Barock gewidmet. Aber daß man Adorno zu einem Vortrag einlud, von dem man doch erwarten mußte, daß er den Barockkult demontieren würde, war ein

---

<sup>208</sup> GS 10.1, S. 401 ff.



deutliches Zeichen der Schwäche, wenn nicht des Überdrusses.<sup>209</sup> Und es war klar, daß sein Vortrag bei den Studenten, denen [19] der Barock, grob gesagt, zum Hals heraushing, sehr gut ankommen mußte. Es waren damals sicherlich viele Studenten in Berlin dabei, die zum ersten Mal etwas von Adorno hörte und gleich begeistert waren.

In diesem Vortrag vom 22. September 1966, der also nach meiner Beobachtung den Durchbruch der KRITISCHEN THEORIE zur massenhaften Wirkung auf Studenten und an den Hochschulen bedeutete, erklärte Adorno die Anziehungskraft des Barocks auf die restaurative Kultur Nachkriegsdeutschlands damit, daß er der letzte große Epochalstil Europas war. Ich zitiere: "Die Autorität des Barock ist zentral die der Idee von Stil. Barock war der letzte machtvoll und exemplarische, den die Kunstgeschichte verzeichnet; das Rokoko wird als Appendix mitgeschleift; dem Empire und dem Biedermeier dann eignet gegenüber der kollektiven Kraft des Barocks entweder ein Fiktives oder ein resignierend ins privat Enge sich Zurückziehendes. Man tut den authentischen Gebilden des Barocks, und der in ihnen sich durchsetzenden Stilidee keinen Abtrag, wenn man den Kultus des Barocks dem des Stils schlechthin gleichsetzt." (126 f.)<sup>210</sup> Es ist daher verständlich, daß eine Gesellschaft, die nach dem Zusammenbruch krampfhaft nach einem verbindlichen Stil, nach Stil überhaupt suchte, auf jene Epoche in ihrer Orientierung zurückging. Dadurch daß man sich an den Barock anschloß, wollte man zeigen, daß

---

<sup>209</sup> Die Einladung zu einem Vortrag mit diesem Thema ging von dem Komponisten Nicolas Nabokov aus, der seinerzeit Intendant der Berliner Festwochen war und mit Adorno befreundet. Adorno schrieb als Antwort auf diese Einladung: "Sehr danke ich für Deine Einladung. Natürlich ist sie äußerst verlockend. Von allem anderen abgesehen auch die Chance, außer mit Dir mit Edgar Wind (den ich sehr gut kenne, aber buchstäblich seit bald dreißig Jahren nicht mehr gesehen habe) und Arndt zu diskutieren. Aber es gibt Schwierigkeiten. Die eine ist, daß mir die Anwendung des Begriffs Barock auf die Musik sehr problematisch ist. Ich halte das, im Wesentlichen, für eine Erfindung der Musikhistoriker, um ihre drittrangigen Meister, durch Pseudomorphose an die große Malerei, als erstrangige Meister einzuschmuggeln (oh Telemann [sic!]). Ich könnte also die Sache nur dann unternehmen, wenn Du mir die Freiheit dazu gäbest, wobei ich mich übrigens auf gewisse Arbeiten des verstorbenen Hartlaub beziehen möchte, der schon vor vielen Jahren die Problematik des musikalischen Barockbegriffs dargetan hat. Vielleicht könnte man das zu einer Art Abrechnung mit der Musikwissenschaft benutzen. Aber ich weiß auf der anderen Seite natürlich nicht, ob Dir etwas Derartiges überhaupt in Dein Programm paßt – und wiederum, sanfter vermöchte ich in dieser Sache nicht zu agieren." (in: Michael Schwarz: Adorno in der Akademie der Künste. Vorträge und Diskussionen 1957-1967 (Zeitschrift für kritische Theorie, Heft 36/37, Lüneburg 2013) Adornos Vortrag trug dann in der Druckfassung die Widmung "Für Nicolas Nabokov".

<sup>210</sup> GS 10.1, S. 404

man Stil hat. Gleich zu Beginn der Rede heißt es: "Barock ist ein Prestigebegriff (...) Wer heutzutage vom Barock schwärmt, stellt dadurch unter Beweis, daß er zur Kultur und überhaupt dazu- [20] gehört." (133)<sup>211</sup> Mit Schärfe stellte Adorno das Billige jenes Rückgriffs heraus. Auch wer sonst nichts von Musik oder Kunst versteht, erkennt sofort Barockmusik oder kann beim Anblick einer Barockkirche mit kennerhafter Miene bemerken "Aha Barock". Adorno sagte: "Ihre (...) beklemmende Popularität hat sie (die Barockmusik) dem blockhaft Simplen zu verdanken. (...) Bequem vermag einer als Anhänger der Brockmusik sich zu bekennen, ohne in deren Vorrat viel zwischen den einzelnen Autoren und Werken zu unterscheiden. (...) Zirpt im Radio ein Cembalo oder Clavichord, exerzieren dazu die Instrumente ihr emsig wiederholtes Motivspiel, so flammt das Licht Barockmusik auf." (134 f.)<sup>212</sup>

Im Mittelpunkt jenes Vortrags stand nun eine Formulierung, die von den erheblichsten Auswirkungen war; eine Formulierung, die man als Aufforderung zur Stillosigkeit auffassen konnte oder sogar mußte, wenn man Adorno nicht näher kannte. Adorno sagte: "Stil als Ideologie, dessen gängige Formel Barock heißt, steht in strengem Kontrapost zur gegenwärtigen Situation. (...) das Urteil über Stil (wird) zu revidieren sein. Nicht länger ist Stillosigkeit ästhetisch das radikal Böse, sondern eher die ominöse Einheit." (138)<sup>213</sup> Ein Student, der neben mir saß, notierte sich dabei, wie ich sah, die Worte "Stillosigkeit nicht länger böse" mit Ausrufezeichen. Adorno hatte die Formulierung zwar etwas verklausuliert, indem er auf den Kantischen Begriff des Radikalbösen anspielte und den Satz auf die Ästhetik einschränkte. Es heißt ja wörtlich bei ihm: "Nicht länger ist Stillosigkeit ästhetisch das radikal Böse ...". Aber andererseits hat

---

<sup>211</sup> GS 10.1, S. 401

<sup>212</sup> GS 10.1, S. 402

<sup>213</sup> Bei Adorno heißt die gesamte Passage: "Nicht länger ist Stillosigkeit ästhetisch das radikal Böse, sondern eher die ominöse Einheit. Das hat rückwirkende Kraft auch den Epochen gegenüber, in denen Stil noch nicht die Parodie seiner selbst war. Stil als Ideologie, dessen gängige Formel Barock heißt, steht in strengem Kontrapost zur gegenwärtigen Situation. Diese fordert von Kunst ein Äußerstes an Nominalismus, den Vorrang des einzelnen, in sich stimmig durchgebildeten Produkts vor jeglicher allgemeinen, abstrakten Anweisung, jeglichem vorgegebenen Formkanon." (GS 10.1, S. 405)

er den Zusatz [21] gemacht, der als klarer Bezug auf die formierte Einheitsgesellschaft der damaligen Bundesrepublik erscheinen mußte, nämlich den Nachsatz – ich zitiere noch einmal – "sondern die ominöse Einheit" – man muß selbstverständlich ergänzen – "ist das radikal Böse". Das implizierte, daß die damalige Bundesrepublik das Radikalböse darstellt.<sup>214</sup>

Und das war ja das Verstehensmuster, das im folgenden Jahr 1967 den Teil der Studenten leitete, der sich um die Kommune 1 gruppierte: die Bundesrepublik als radikal-böse Einheit, die man am schärfsten durch Stilligkeiten verletzt. Ich erinnere nur an die absichtlich auf Unappetitlichkeiten bedachten Störungen der von allen Parteien veranstalteten Beerdigungsfeier für den früheren Reichstagspräsidenten Paul Löbe im August 1967, die die damaligen Kommunisten Kunzelmann und Teufel vornahm. Aber über solche begrenzten Phänomene hinaus war der Angriff auf den Stil von den weitestreichenden Folgen. Adorno hatte eigentlich sagen wollen, daß verbindlicher Stil deshalb fragwürdig ist, weil er den Einzelnen davon entlastet, sich bei der Selbstgestaltung anzustrengen.<sup>215</sup> Er wollte mehr Anstrengung, nicht weniger. Eben das letztere aber hat sich ergeben. Die Bundesrepublik kann heute für sich in Anspruch nehmen, das stilloseste Land der Welt zu sein. Nachdem die Adenauerkultur mit ihren restaurativen Stilfiktionen auf den Müll geworfen wurde, gibt es nur noch ein allgemeines Sichgehenlassen, was übergreifende Konventionen betrifft. Formen, die um ihrer selbst willen gepflegt werden – und nichts anderes heißt ja Stil – sind sämtlich abgebaut worden [22] und durch solche ersetzt, für die eine pragmatische Begründung besteht, sei es daß sie aus rechtlichen,

---

<sup>214</sup> Für mich bleibt unklar, ob Puder diese Schlußfolgerung Adorno zuschreibt oder als Interpretation bei gesellschaftskritischen StudentInnen annimmt. Aus der insgesamt doch sehr musikwissenschaftlich argumentierenden Rede läßt sich die erste Interpretationsmöglichkeit meines Erachtens nicht herauslesen. Auch der Brief an Nabokov scheint mir dagegen zu sprechen.

<sup>215</sup> Ein anderer Aspekt zum Thema Stil findet sich in der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG: "Die Vorstellung vom Stil als bloß ästhetischer Gesetzmäßigkeit ist eine romantische Rückphantasie. (...) Die großen Künstler waren niemals jene, die Stil am bruchlosesten und vollkommensten verkörperten, sondern jene, die den Stil als Härte gegen den chaotischen Ausdruck von Leiden, als negative Wahrheit, in ihr Werk aufnahmen. (...)" (Max Horkheimer: GESAMMELTE SCHRIFTEN Band 5, S. 154 bzw. Adorno: GESAMMELTE SCHRIFTEN Band 3, S. 151)

gesundheitlichen oder welchen Gesichtspunkten auch immer erfolgt.<sup>216</sup> Wenn Lessing über die Deutschen gesagt hat, ihr Nationalcharakter sei die Charakterlosigkeit, dann kann man den Satz heute so ergänzen, daß der Stil der Bundesrepublik die Stilllosigkeit sei. Daß z. B. die Grünen so problemlos in den Bundestag integriert werden konnten, hängt auch damit zusammen, daß es so etwas wie substantielle Formen und Manieren in diesem Parlament nicht gibt, höchstens einige leblose Relikte aus der Adenauerzeit. Wer gegen den Stil des Bundestags verstoßen will, stößt ins Leere. Manche von den grünen Abgeordneten taten mir immer wieder leid, weil sie das offenbar nicht merkten. Wenn man vor lauter Leuten steht, die selbst keine überzeugten Schlipsträger sind, ist es sinnlos zu versuchen, sie dadurch zu provozieren, daß man beim Reden ständig mit seinem schlipslosen Hals herumwackelt. – In allen anderen westlichen Parlamenten, nicht nur im englischen und französischen, wäre es zweifellos beim Auftritt einer Gruppe wie der der Grünen zu viel schwereren Formkonflikten gekommen, Aber wo nichts mehr kaputtzumachen ist, läßt sich auch nichts kaputtmachen.

Mit all dem meine ich natürlich nicht, daß man nun in dem Müllhaufen der Adenauerkultur herumstochern sollte, wie es die sogenannte Fünfzigerjahre-Nostalgie tut, und das damals schon Unechte noch einmal restaurieren oder daß man für den Stil demonstrieren müßte, indem man als letzter [23] Ritter der Fliege und der zugeknöpften Herrenweste auftritt. Was ich über diese Entwicklung denke, werde ich in einem späteren Zusammenhang sagen. –

---

<sup>216</sup> Eine wie mir scheint abenteuerliche Argumentation Puders! Der von ihm in dem zuvorstehenden Zitat ausgelassene Satz (siehe meine Fußnote), nach dem "die gegenwärtige Situation (...) von Kunst ein Äußerstes an Nominalismus, den Vorrang des einzelnen, in sich stimmig durchgebildeten Produkts vor jeglicher allgemeinen, abstrakten Anweisung, jeglichem vorgegebenen Formkanon (fordert)", läßt sich weit eher als für kritische StudentInnen relevante Botschaft vorstellen. Eher entsprechen bürokratische, rechtliche oder gesundheitliche Formalien dem, was Adorno in seiner Rede über "Stil als Ideologie" ausführt. – Erinnerung sei auch an den berühmten Satz: "Aufgabe von Kunst heute ist es, Chaos in die Ordnung zu bringen." (MINIMA MORALIA; GS 4, S. 253)

Am Freitag werde ich die Behandlung der Wirkungsgeschichte der KRITISCHEN THEORIE fortsetzen und abschließen. Jetzt möchte ich in der letzten Minute noch einen kurzen Vorblick auf den von mir geplanten Verlauf der Vorlesung geben. Ich werde vom nächsten Monat ab etwa drei bis vier Stunden lang über das Denken des jungen Benjamin sprechen und dann schildern, wie sich um Horkheimer und Adorno der Kreis herausbildete, der die KRITISCHE THEORIE schuf. Bis Weihnachten werden deren wesentliche Motive das Thema sein. Nach Weihnachten will ich auf die vier Spätwerke von Benjamin, Horkheimer und Adorno eingehen: auf Benjamins PASSAGENWERK, den großen Notizenband<sup>217</sup> von Horkheimer sowie auf Adornos komplementäre Bücher Negative Dialektik und ÄSTHETISCHE THEORIE. Das sind die Werke, in denen sich die Individuierung jener Denker am stärksten manifestiert.

[24] Ich werde nun in dieser zweiten Stunde die Behandlung der Wirkungsgeschichte der KRITISCHEN THEORIE fortsetzen und dabei auch auf einige ihrer Motive hinweisen, gegen die sich die seitherige Entwicklung gewandt hat. Dabei ist zunächst etwas zu nennen, das manchen von Ihnen vielleicht als äußerlich erscheint, nämlich ein Element der Form. Die Ausdrucksform, die die Vertreter der KRITISCHEN THEORIE für ihre Gedanken gewählt haben, führt seit deren Tod nur noch ein Kümmerdasein, die Form des Essays.<sup>218</sup> Benjamin, Horkheimer und Adorno waren passionierte Essayisten; noch die umfangreichen Spätwerke Adornos – die NEGATIVE DIALEKTIK und die ÄSTHETISCHE THEORIE – sind in ihrer Komposition an der Form des Essays orientiert. Auch die DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG ist ja im Grunde eine Zusammenstellung essayistischer Studien und Exkurse. Vorgegangen war ihnen in der Favorisierung dieser Form neben dem jungen Georg Lukács Walter Benjamin. Es ist einer der Mißgriffe der

---

<sup>217</sup> Max Horkheimer: Gesammelte Schriften Band 6: ZUR KRITIK DER INSTRUMENTELLEN VERNUNFT UND NOTIZEN 1949-1969

<sup>218</sup> Siehe auch von Martin Puder: VERFALL EINER TRADITIONSREICHEN FORM. ZUR GEGENWÄRTIGEN LAGE DES GEISTESWISSENSCHAFTLICHEN ESSAYS (in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 2.10.1985, Seite 35)

Benjaminausgabe<sup>219</sup> des Suhrkampverlages, die die abgeschlossenen Schriften Benjamins in vier Abteilungen trennt: 1. Abhandlungen, 2. Aufsätze Essays Vorträge, 3. Kritiken und Rezensionen und 4. Kleine Prosa, Baudelaire-Übertragungen, – es ist also ein Mißgriff dieser Ausgabe, daß sie die dominierende Bedeutung der Form des Essays für Benjamin durch diese Optik verkleinert. Jeder, der z. B. einmal in einer Separatausgabe Benjamins Text über Goethes Wahlverwandtschaften gelesen hat, würde ihn in der Gesamtausgabe unter den Essays suchen; er steht aber in der Abteilung "Abhandlungen". Von der Schreibweise [25] und der Darstellungsart unterscheidet sich die Arbeit über die Wahlverwandtschaften nicht oder kaum von Benjamins Text über Kafka, der in der Suhrkampausgabe als Essay eingeordnet wird. Die einzige formale Differenz besteht darin, daß die Wahlverwandtschaftenarbeit etwas länger ist. Aber dieses quantitative Moment beeinträchtigt nicht ihren essayistischen Charakter. Daß Benjamin selbst gelegentlich eigene Arbeiten, die ihrem Wesen nach Essays sind, als Abhandlungen titulierte, hatte wohl vor allem pragmatische Gründe, und diese Vernebelung der Form hätte nicht durch editorische Maßnahmen noch verstärkt werden sollen.

Adorno hat im ersten Band der NOTEN ZUR LITERATUR an die erste Stelle eine Arbeit gesetzt, die die Faszination durch die Form des Essays begründet. Dieser Text, der also einen sehr exponierten Platz hat, einen Platz, der ihm programmatischen Charakter verleiht, trägt die Überschrift DER ESSAY ALS FORM. Thema des Textes ist, daß der Essay, so wörtlich, "die kritische Form par excellence" darstellt (39)<sup>220</sup>. Die übliche Art des wissenschaftlichen Diskurses, die am Ideal des Soliden, des Seriösen, der zur Schau gestellten Arbeit orientiert ist, muß von einer wahrhaft kritischen Theorie als ungeeignet verworfen werden, weil jenes Ideal nach Adorno

---

<sup>219</sup> Walter Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bände I–VII, Suppl. I–III (in 17 Bänden gebunden). 1. Auflage Frankfurt/M. 1972–1999. Revidierte Taschenbuch-Ausgabe: Bände I–VII (in 14 Bänden gebunden), Frankfurt/M. 1991.

<sup>220</sup> GS 11, S. 27

die Schemata der Eigentumsverhältnisse auf den Geist transferiert. Ich zitiere: "Die Wahrheit des Essays ist aufzusuchen in seiner Mobilität, seinem Mangel an jenem Soliden, dessen Forderung die Wissenschaft von Eigentumsverhältnissen auf den Geist transferierte. Die den Geist glauben gegen Unsolidität verteidigen zu müssen, sind seine Feinde: Geist selber, einmal emanzipiert, ist mobil. Sobald er mehr will als bloß die administrative Wiederholung und Aufbereitung des je schon Seienden, hat er etwas Ungedecktes; die vom Spiel verlassene Wahrheit wäre nur noch Tautologie." (43)<sup>221</sup> Wissenschaft ist durch ihre Solidität immer konformistisch, gleichgültig welche Inhalte sie bearbeitet – die können marxistisch oder sonstwie revolutionär sein –, eben weil jene der Wissenschaft unabdingbare Solidität das Fundament der Eigentumsverhältnisse abbildet. Das ist übrigens einer der Gründe dafür, daß Horkheimer und Adorno ihr Vorhaben nicht "Kritische Wissenschaft" oder "Kritische Sozialwissenschaft" nannten, sondern "Kritische Theorie".

Adorno bezeichnet sodann das Fragmentarische des Essays als Medium seiner Wahrheit. Es heißt: "Auch in der Art des Vortrags darf der Essay nicht so tun, als hätte er den Gegenstand abgeleitet, und von diesem bliebe nichts mehr zu sagen. Seiner Form ist deren eigene Relativierung immanent: er muß sich so fügen, als ob er immer und stets abbrechen könnte. Er denkt in Brüchen, so wie die Realität brüchig ist, und findet seine Einheit durch die Brüche hindurch, nicht indem er sie glättet. Einstimmigkeit der logischen Ordnung täuscht über das antagonistische Wesen dessen, dem sie aufgestülpt ward. Diskontinuität ist dem Essay wesentlich, seine Sache stets ein stillgestellter Konflikt." (35)<sup>222</sup> Ich breche nun aber hier selbst ab und gehe nicht auf sämtliche Charakterisierungen der Form des Essays ein, die Adorno entwickelt. Aus dem Angeführten dürfte schon deutlich [27] geworden sein, wie wenig das Darstellungsideal

---

<sup>221</sup> Der erste Satz lautet im Original: "Bewegt sich die Wahrheit des Essays durch seine Unwahrheit, so ist sie nicht im bloßen Gegensatz zu seinem Unehrlichen und Verfeimten aufzusuchen sondern in diesem selber, seiner Mobilität, seinem Mangel an jenem Soliden, dessen Forderung die Wissenschaft von Eigentumsverhältnissen auf den Geist transferierte." (GS 11, S. 29)

<sup>222</sup> GS 11, S. 24

der KRITISCHEN THEORIE zum Vorbild der geistigen Tätigkeit der Gegenwart geworden ist. In den siebziger Jahren wurde – und man kann fast sagen: im Gegenzug zur Intention der KRITISCHEN THEORIE – der Geist auf eine Weise in die Mühle der Wissenschaft gepreßt, die beinahe alles spezifisch intellektuelle Aroma sich verflüchtigen ließ. Das begann damit, daß man Marx und Engels gegen Adorno und Horkheimer ausspielte, weil diese nicht wissenschaftlich genug seien. – Ihre reale Basis hatte diese Entwicklung sicherlich in der Expansion der Universitäten, die dazu verlockte, Arbeiten zu verfassen, durch die man sich, wie das im Hochschuljargon heißt, "ausweist", sich ausweist eben als solider Wissenschaftler, der Anspruch auf eine Beamtenstelle hat. Auch wenn derartige Produkte kurz sind, wirken sie nicht wie Essays oder wenigstens wie Aufsätze, sondern wie Vorträge bei einem Einstellungshearing, dem durch "Wissenschaftlichkeit" sowie durch den Geruch von Arbeit imponiert werden soll. Vielleicht hat die Tatsache, daß die Jüngeren im geistes- und sozialwissenschaftlichen Bereich heute und vermutlich bis zum Jahr 2000 kaum noch Einstiegschancen in die Universitätslaufbahn haben, zumindest das Gute, daß der Geist sich wieder von der Fixierung an die wissenschaftliche Qualifikationsarbeit befreit und die Form des Essays eine gewisse Belebung erföhre. Denn zweifellos besteht für diese Form, um es salopp zu sagen, ein Markt, d. h. Bedarf. Mir schrieb erst unlängst der Feuilletonredakteur der Neunen Zürcher Zeitung, wie gern er mehr philo- [28] sophische Essays drucken würde. Auch in der ersten Hälfte des Jahrhunderts hing ja die Blüte des Essayismus mit einer ökonomischen oder gesellschaftlichen Notsituation zusammen. Weil der junge Georg Lukács und Walter Benjamin als Juden ihre beruflichen Möglichkeiten im akademischen Bereich als sehr beschränkt ansehen mußten, lag es für sie nahe, eine Ausdrucksform zu wählen, für die die anspruchsvolle Presse Interesse und Verwendung hat. Und Walter Benjamin konnte ja von seiner essayistisch-journalistischen Tätigkeit für die Frankfurter Zeitung und die Literarische Welt zumindest in den späten zwanziger Jahren recht gut leben. Heute ist die paradoxe Situation die, daß es einerseits eine größere



Zahl arbeitsloser Philosophieabsolventen gibt und andererseits in der Publizistik eine recht beträchtliche Nachfrage nach philosophischen Essays und Rezensionen besteht, daß aber jene Philosophieabsolventen dieser Nachfrage infolge ihrer Ausbildung nicht genügen können. Sie sind schlicht unfähig, einen für die "Neue Zürcher Zeitung" oder für die "Süddeutsche Zeitung" oder für die "Zeit" geeigneten Artikel zustande zu bringen. Und das ist auch nur allzu erklärlich. Wenn man sich einseitig in der Darstellungsform des heutigen Wissenschaftsbetriebes geschult hat, wurde man ja dazu dressiert, sich beim Schreiben nur an eine kleine insidergroup von Lesern zu wenden, an Experten, statt an ein großes und gemischtes Publikum, jedes Thema möglichst auszuwalzen, um auch ordentlich viele Seiten zusammenzubekommen, auf sprachliche Eigenart und Brillanz keinen Wert zu legen usw. Sich dann mit dreißig umzustellen, plötzlich brillant, knapp, jeden geistig Interessierten berührend und pointiert schreiben zu müssen, ist bestimmt nicht leicht. Insofern wäre heute dem Studenten oder der Studentin der Geisteswissenschaften zu raten, sich nicht auf die beschränkt wissenschaftliche Perspektive zu verengen – zumal eben mit ihr nur noch minimale Berufsaussichten verbunden sind –, sondern von Anfang an sich auch unter dem Aspekt der Form mit den großen essayistischen Philosophen, dem jungen Georg Lukács, Benjamin, Adorno und Horkheimer zu beschäftigen. Ich werde im nächsten Sommersemester ein Seminar über Adornos Essaysammlung NOTEN ZUR LITERATUR veranstalten, in dem besonders dieser formale Aspekt mitbetrachtet werden soll. Natürlich wollte das eben von mir Ausgeführte nicht leugnen, daß die wissenschaftliche Disziplin auch ihr Gutes hat. Man kann aber wie ich meine, nicht nachdrücklich genug auf die Gefahr der Bornierung aufmerksam machen.

Ich möchte nun ein zweites Motiv der KRITISCHEN THEORIE nennen, zu dem die seitherige Entwicklung gegenläufig war, und auch bei diesem Motiv ist wohl zu sagen, daß es mehr bedeutet als eine Äußerlichkeit. Es handelt sich um die hohe Wertschätzung, die Horkheimer und Adorno für die

Vereinigten Staaten von Amerika hegten. (Von Benjamin kann man in dieser Hinsicht nichts sagen, weil er sich kaum für Amerika interessierte, weder positiv noch polemisch.) Eines der Ziele der Arbeit von Horkheimer und Adorno nach 1945 war es zu verhindern, daß es jemals wieder zu dem alten deutschen Hochmut gegenüber den USA kommt; jenem Hochmut, der dann – etwas anders begründet als in der Tradition, [30] aber prinzipiell gleichgerichtet – in den siebziger Jahren zur allgemeinen Stimmung wurde. Adorno hielt 1965 einen Vortrag, in dem er den deutschen Egozentrismus mit der amerikanischen Maxime konfrontierte, daß der einzelne sich immer in der Beziehung zu anderen, auf anderes zu sehen hat. Er sagte: "In Amerika aber gedeiht in dem allgegenwärtigen Für anderes, bis ins keep smiling hinein, auch Sympathie, Mitgefühl, Anteilnahme am Los des Schwächeren. Der energische Wille, eine freie Gesellschaft einzurichten, anstatt Freiheit ängstlich nur zu denken und selbst in Gedanken zu freiwilliger Unterordnung zu erniedrigen, büßt sein Gutes nicht darum ein, weil seiner Realisierung durchs gesellschaftliche System Schranken gesetzt sind. Hochmut gegen Amerika in Deutschland ist unbillig. Er nutzt nur, unter Mißbrauch eines Höheren, den muffigsten Instinkten."<sup>223</sup> Und die letzte Arbeit, die Adorno vor seinem Tod noch selbst zur Veröffentlichung gab, sollte dem damals schon im Zusammenhang mit dem Vietnamkrieg grassierenden Antiamerikanismus entgegenwirken. Er schrieb das ausdrücklich im Begleitbrief an den Herausgeber der Zeitschrift, in der er sie publizierte.<sup>224</sup> In dieser Arbeit selbst, die den Titel trägt WISSENSCHAFTLICHE ERFAHRUNGEN IN AMERIKA, sagt Adorno im Rückblick auf seine Emigration: "Wesentlicher, und beglückender, war die Erfahrung des Substantiellen demokratischer Formen: daß sie in Amerika ins Leben eingesickert sind, während sie zumindest in Deutschland nie mehr als formale Spielregeln waren und, wie ich fürchte, immer noch nicht [31] mehr sind. Drüben lernte ich ein Potential realer Humanität kennen, das im alten Europa so kaum vorfindlich ist. Die politische Form der Demokratie ist

---

<sup>223</sup> AUF DIE FRAGE: WAS IST DEUTSCH; in: STICHWORTE, S. 108 – GS 10.2, S. 697

<sup>224</sup> WISSENSCHAFTLICHE ERFAHRUNGEN IN AMERIKA, in: *Neue deutsche Hefte*, 2/1969. Herausgeber war Joachim Günther, mit dem der Autor, wie er weiter vorne erwähnte, befreundet war.

den Menschen unendlich viel näher. Dem amerikanischen Leben eignet, trotz der vielbeklagten Hast, ein Moment von Friedlichkeit, Gutartigkeit und Großzügigkeit, das von der aufgestauten Bosheit und dem aufgestauten Neid, wie er in den Jahren 1933 bis 1945 in Deutschland explodierte, aufs äußerste sich abhebt. Wohl ist Amerika nicht mehr das Land der unbegrenzten Möglichkeiten, aber man hat immer noch das Gefühl, daß alles möglich wäre." (145)<sup>225</sup>

Allerdings hat Adorno, soweit ich weiß, nach der Rückkehr aus der Emigration die amerikanische Staatsbürgerschaft aufgegeben.<sup>226</sup> Horkheimer war dazu nicht bereit. Die amerikanische Regierung und ihr Hochkommissar in Westdeutschland John McCloy wollten nach dem Krieg unbedingt, daß Horkheimer nach Deutschland zurückkehrt, offenbar weil sie auf sein Urteil über die Entwicklung den größten Wert legten. Horkheimer aber weigerte sich. Präsident Truman unterzeichnete dann ein nur für Max Horkheimer persönlich geltendes Gesetz, das ihm für alle Zeiten die amerikanische Staatsbürgerschaft garantierte. Erst nach dieser sehr ungewöhnlichen Geste, die von großer symbolischer und realer Bedeutung war, weil sie Horkheimer bis an sein Lebensende in eine besondere Beziehung zu dem jeweiligen Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika stellte, ging er nach Deutschland zurück. Den sich in der Bundesrepublik entwickelnden Antiamerikanismus hat Horkheimer mit großer Ver- [32] bitterung gesehen. In seinem Spätwerk, den NOTIZEN, schrieb er unter dem Stichwort "Standort": "Wie man doch den Standort berücksichtigen muß! Der Vorwurf der Amerikafreundlichkeit bezeichnet

---

<sup>225</sup> GS 10.2, S. 734/5 – Auch dies zitiert der Autor nach dem es-Bändchen *STICHWORTE* (Frankfurt/M. 1969). Es enthält auf dem Vorsatz den Hinweis: "Theodor W. Adorno ist am 6. August 1969 bei einem Ferienaufenthalt in der Schweiz gestorben. Die *STICHWORTE* sind sein letztes abgeschlossenes und von ihm zur Veröffentlichung gegebenes Buch; er hat die Fahnen noch sorgsam korrigiert, den Umbruch konnte er nicht mehr imprimieren." Die Sammlung enthält auch den sehr bekanntgewordenen Vortrag *ERZIEHUNG NACH AUSCHWITZ* sowie die bis dahin unveröffentlichten *MARGINALIEN ZU THEORIE UND PRAXIS*, Adornos letzten und umfassendsten Beitrag zur Praxis der Protestbewegung. (Dieses es-Bändchen war wohl das erste Buch von Adorno, das ich wirklich durchgearbeitet habe: im Winter 1972/73 in Heidelberg-Nußloch.)

<sup>226</sup> Adorno hielt sich 1952/53 für knapp ein Jahr in den USA auf, um die amerikanische Staatsbürgerschaft nicht zu verlieren. 1955 nahm er, gemeinsam mit seiner Frau Gretel, die deutsche Staatsbürgerschaft an. (Nach Wolfgang Kraushaar, a.a.O., Band 1, S. 88, 97)

im heutigen Deutschland dasselbe, was man im Jahre 1923 mit einem Kommunisten bezeichnete (...)." (19)<sup>227</sup>

Es wäre jetzt noch ein drittes Motiv zu nennen, mit dem die KRITISCHE THEORIE gewissermaßen auf taube Ohren stieß. Und zwar meine ich die Anstrengung von Horkheimer und Adorno, jener verhängnisvollen Tendenz entgegenzutreten, die Geistiges nur anerkennt, wenn an ihm ein Praxisbezug ersichtlich oder zumindest absehbar ist. Diese Tendenz hat sich in den vergangenen fünfzehn Jahren enorm verstärkt und eint heute Rechts und Links in Deutschland. Die Warnungen besonders von Adorno, den Praxisbezug nicht zum Kriterium von Gedanken zu erheben, sind verhallt. Dieser Gesichtspunkt sei jetzt aber bloß angedeutet, weil ich bei einer späteren Gelegenheit ausführlich über die Haltung der KRITISCHEN THEORIE zur Dimension der Praxis eingehen werde.

An dieser Stelle möchte ich nur noch zwei für die reale Wirkungsgeschichte sehr bezeichnende Dokumente der praxisbezogenen Polemik gegen Adorno anführen; zwei Dokumente, die auch zeigen, wie zwiespältig das Verhältnis der Studentenbewegung und der Linken gegenüber der KRITISCHEN THEORIE war. Einerseits hingen sie intellektuell ganz von ihr ab, andererseits verfolgten sie Adorno mit [33] wütendem Haß.<sup>228</sup> Es handelt sich um zwei Flugblätter, die im Juli 1967 in Berlin bei einem Vortrag Adornos über Goethes Iphigenie verteilt wurden. Dieser Vortrag fand nur zehn Monate nach dem Barockvortrag statt, über den ich in der vorigen Stunde gesprochen habe, jenem Vortrag, der von den Berliner Studenten so viel Beifall erhalten hatte. In der Zwischenzeit waren viele jener Studenten zur sogenannten Praxis übergegangen, zu der neben

---

<sup>227</sup> NOTIZEN 1949-1969, in: GS 6, S.207

<sup>228</sup> Es gab eine vielleicht noch größere affektive Abhängigkeit der Kritischen Theoretiker von den protestierenden jungen Generation, bedeuteten sie doch nolens volens eine wichtige Hoffnung auf Überwindung der gesellschaftlichen Stagnation – vielleicht die wichtigste. Und der Protestbewegung "Haß" gegen Adorno zu unterstellen, geht an dem breiten Spektrum ihrer Verlautbarungen vorbei, zu dem allerdings Wut und Empörung gehörte. Dies gilt nicht einmal für Adornos kompetentesten Kritiker aus den Reihen der StudentInnen, Hans-Jürgen Krahl (den allerdings Puder in der Folge dieser Vorlesung als "intellektuellen Zwerg" bezeichnen wird). Am besten werden die Nuancen des Verhältnisses zwischen SDS-StudentInnen und Kritischen Theoretikern wohl dokumentiert bei Wolfgang Kraushaar (a.a.O.).

dem SDS besonders die Vertreter der Kommune II gehörten, die zu Warenhausbrandstiftungen aufgerufen hatten und gegen die deshalb ein Strafverfahren eröffnet worden war. Sie verlangten nun von Adorno ein Gutachten, das darauf hinauslaufen sollte, daß sie ja nur praktische Folgerungen aus der KRITISCHEN THEORIE gezogen hätten. Als Adorno sich weigerte, kam es zu schweren Zusammenstößen, und in den Kontext dieser Ereignisse gehören die Flugblätter, die ich jetzt zitieren möchte, eben weil sie belegen, wie tief immer auch die Kluft zwischen der KRITISCHEN THEORIE und den Linken war.<sup>229</sup>

Verlesen der Flugblätter und Bemerkungen dazu.<sup>230</sup>

---

<sup>229</sup> Zwischen dem Barock-Vortrag und jenem zur Iphigenie (am 7. Juli 67) stand allerdings der Tod Benno Ohnesorgs am 2. Juni. Dieser Vorfall führte zur Verhärtung von Fronten, auch in den bundesweiten Medien. Adorno zeigte sich vor Beginn seiner Ästhetikvorlesung am 2. Juni erschüttert und solidarisch und bat um eine Schweigeminute zum Gedenken an den toten Studenten. (Dokumentiert in der frankfurter Studentenzeitung Diskus, wiederveröffentlicht in: Frankfurter Adorno Blätter III (München 1992, S.145/6)

Am 12. Juni fand auf einer außerordentlichen Mitgliederversammlung des frankfurter SDS eine Diskussion zwischen Adorno, Horkheimer und StudentInnen statt. Sie wird referiert in: Diskurs – Frankfurter Studentenzeitung, Nr. 5, Juli 1967, S. 11; dokumentiert bei Wolfgang Kraushaar (a.a.O., Band 2, S. 263-265).

Am 9. Juli, zwei Tage nach dem Iphigenie-Vortrag (und den hier in der Folge dokumentierten Flugblättern), traf sich Adorno zu einer Diskussion mit SDS-Studenten im Republikanischen Club in West-Berlin. Der Spiegel (30/67) schrieb einen tendenziösen Kommentar zu der Begegnung, offenbar in der Absicht, Studenten und Professoren gegeneinander auszuspielen. Adornos (bzw. Rolf Tiedemanns) richtigstellender Leserbrief wurde von Spiegel-Redakteur Georg Wolff abgelehnt. Wolff war vor 1945 SS-Hauptsturmführer mit weitreichenden bürokratischen Funktionen. Beim Spiegel, dem er von 1952-78 als Redakteur angehörte, dürfte er durch seine zeitgeschichtlichen Darstellungen die öffentliche Meinung nicht unerheblich mitbestimmt haben (vgl. dazu bei Wikipedia). Vielleicht wurde er durch Rudolf Diels, den ersten Leiter der Gestapo, dort eingeschleust? – Quelle und weitere Dokumente zur Situation zwischen Adorno und den Studenten: Frankfurter Adorno Blättern VI (München 1992).

<sup>230</sup> Faksimiles beider Flugblätter gehören zu dem mir übergebenen Datenkonvolut. Hier erscheinen sie mit vollständigem Text, im Anhang als Faksimile. Auszugsweise werden sie gelegentlich in Veröffentlichungen zitiert.

[Exkurs 33a1]

### DER GROSSE ZAMPANO DER DEUTSCHEN WISSENSCHAFT KOMMT !

Theodor W. Adorno kommt nach Berlin und spricht über ästhetische Probleme. Wo? An der Freien Universität, wo der totale Klassenkampf – also auch zwischen Autoritäten und Studenten stattfindet. Warum kommt er? Er, der große Durchschauer dieser Gesellschaft wird auftreten um sein Durchschauen feilzubieten – wird druckreife Sätze auskotzen, und alle, alle werden ihm lauschen – dem Teddy –, so glaubt er.

Er wird über die Iphigenie – von Goethe glaube ich – zu uns sprechen, wird unsere Rationalität für diese in Anspruch nehmen wollen. Doch da ist er ein bißchen zu spät dran. Denn wir lauschen nur noch den Worten des großen Vorsitzenden Mao, den Parolen der Revolution. Und wir machen die Revolution in allen Bereichen der Gesellschaft.

Er, der große Zampano, aber wird sich ausgeben als einer der unsrigen, wird voll abwägende Vernunft fordern für das Ethos der Wissenschaft; für die Wissenschaft, die sich weigert, da impotent, für Fritz Teufel ein Gutachten zu schreiben, die sich weigert zu Vietnam, zum 2. Juni nur ein Wort zu verlieren. Er will uns ein ästhetisches Bonbon ins Maul schieben, damit wir ja nicht der Kommune auf den Leim gehen.

Was soll uns der alte Adorno und seine Theorie, die uns anwidert, weil sie nichts sagt, wie wir diese Scheiss-Uni am besten anzünden und einige Amerikahäuser dazu – für jeden Terrorangriff auf Vietnam eines. Weil er keine 1000 Mark für den Vietkong stiftet – das wären ein Hubschrauber + 18 tote GI's + 10 mit ohne Füßen.

Da er nicht begreift, dass jeder tote GI für uns bedeutet, dass die repressive Gesellschaft, die er so schön beschreibt, in Frage gestellt wird. Das aber will er nicht, vielleicht schreibt er dafür in der BZ bald ne Artikelserie über die deutsch-amerikanische Freundschaft und über die Dankbarkeit gegenüber den USA. Schliesslich haben wir ja die Uni den Amis zu verdanken.

So partizipiert ein jeder – so gut er kann – an dieser Gesellschaft und bestätigt sie. Der Theorie wird Narrenfreiheit gewährt, weiss man doch um ihre Harmlosigkeit. Die Gesellschaft und der Adorno verstehen sich ganz gut: horrende Honorare: der eine verzichtet auf Brandstiftung – der andere braucht die Theorie nicht einmal einzusperren.

Und wir, was machen wir mit dem feisten Teddy? Er soll alleine quatschen vor leerem Saal, soll sich zu Tode adornieren. So meint er's ja wohl. Also: Adorno findet nicht statt; aber die Revolution.

Seine Worte mögen ihm im Maul verfaulen.

(Chinesisches Sprichwort über die Sowjet-Revisionisten)

PS: Vielleicht erlebt ihr heute noch ein wirklich ästhetisches Spektakulum.

Kommune II

[Exkurs 33a2]

SDS SDS SDS SDS SDS SDS SDS SDS SDS SDS SDS SDS SDS SDS

Herr Professor Adorno, dieses unentbehrliche Requisit kultureller Veranstaltungen, das auf Festspielen, bei Dritten Programmen, Akademien etc. kritische Ohnmacht verbreitet, will heute abend auch uns zu einer feierlichen Stunde verhelfen. Ehe wir aber in den Gestus erstarrter Nachdenklichkeit verfallen, der diesem Schauspiel angemessen ist, sollten wir uns eines andern Schauspiels erinnern, in dem Prof. Adorno ebenfalls einen kleinen Part übernommen hat. Der Brandstiftungsprozess gegen Fritz Teufel, Dokument des Irrationalismus der losgelassenen Justiz, kann nur mit einem Sieg der Studenten enden, wenn durch ein Netz sich ergänzender Gutachten dem Gericht jede auch nur scheinbar

vernünftige Argumentation unmöglich gemacht wird. Herr Prof. Adorno war für ein solches Gutachten prädestiniert, hausierte er doch mit Begriffen wie "Warenstruktur der Gesellschaft", "Verdinglichung", "Kulturindustrie", seinem Repertoire, mit dem er seinem Auditorium gehobene Verzweiflung suggeriert. Aber die Bitten von Kollegen und Schülern blieben fruchtlos, der Prof. Adorno liess sich nicht herbei, das Flugblatt der Kommune als satirischen Ausdruck einer Verzweiflung zu deuten. Er lehnte ab. Diese Haltung ist wahrhaft klassizistisch in ihrer Bescheidenheit, denn Spässe wie die von der Kommune angeregten haben die Adornoschen Unveränderbarkeits-Theoreme zur Voraussetzung.

Herr Prof. Adorno ist jederzeit bereit, der Gesellschaft der Bundesrepublik einen latenten Hang zur Unmenschlichkeit zu bezeugen. Konfrontiert mit der Unmenschlichkeit, die in der abstrusen Anklage gegen Teufel steckt, lehnt er es ab, sich zu äussern. Er leidet lieber still an den Widersprüchen, die er zuvor konstruiert hat und für die es bekanntlich keine Lösung gibt. Kommilitonen! Wir wollen mit Prof. Adorno über seine Weigerung sprechen.

Sollte sich Prof. Adorno weigern, mit uns zu diskutieren, so verlassen wir den Saal und überlassen Prof. Adorno seiner einsamen Ekstase an seinem Text!

SDS SDS SDS SDS SDS SDS SDS SDS SDS SDS SDS SDS SDS SDS



[Fortsetzung 33] Was ich bis jetzt über die Rezeptionsgeschichte der KRITISCHEN THEORIE gesagt habe, betraf alles ihren exoterischen Teil. Sowohl die Elemente, die Wirkung entfaltet haben, – also die Penetrierung der gesamten Kultur mit dem linken kritischen Element, der Autoritätsabbau, die Zerlöcherung der Institutionen – als auch die Motive, die kein Echo gefunden haben, für die ich einige Beispiele nannte wie die Favorisierung der Form des Essays, die [34] Amerikafreundlichkeit und die Weigerung, die Theorie unter den Praxisbezug zu stellen, – all dies sind Gedanken, die prinzipiell jeder begreifen und nachvollziehen kann oder könnte. Das meinte ich eben mit dem Ausdruck, daß es sich um exoterische Dinge handelt. Nun besteht aber eine jegliche bedeutende Theorie oder Philosophie aus mehreren Schichten, die zwar zusammenhängen, sich aber auch voneinander ablösen lassen. Neben oder unter dem Teil der populären oder popularisierbaren Lehren finden sich die schwierigen und subtilen Themen, bei Adorno z. B. die Theorie des Nichtidentischen, bei Benjamin der Begriff der Allegorie oder bei Horkheimer die Spekulationen über die Vernunft. Was diese Schicht des Werks der drei Denker angeht, in der sich aber auch vieles verbirgt, das weitergedacht werden müßte, so ist bisher sehr wenig geschehen. Die Dissertationen über die KRITISCHE THEORIE sind fast durchweg an die leichtverständlichen Elemente der Oberfläche fixiert. Das sei aber nur nebenbei bemerkt. Wichtig ist, daß diese Schicht der subtilen Theoreme zwar sehr viele Schwierigkeiten enthält, aber durch Forschung wohl weitgehend analysiert und dem Verständnis erschlossen werden könnte. Die KRITISCHE THEORIE hat nun aber noch eine weitere Schicht oder man könnte vielleicht auch von einem Kern sprechen – aber diese Bilder sind insgesamt unzulänglich –, im Hinblick auf den die Alternative leichtverständlich / schwierig nicht gilt. Es handelt sich um [35] Gedanken, die vom Wortlaut ihrer Formulierung her unmittelbar verständlich sind, die auch in der Begriffsfügung keineswegs kompliziert oder subtil wirken, die aber, wenn man das Gesagte im Bewußtsein ernsthaft nachvollziehen will, ganz und gar undurchsichtig werden. Ich möchte als Beispiel einen Satz von Adorno aus der

ÄSTHETISCHEN THEORIE anführen: "Kunst heute ist anders denn als die Reaktionsform kaum mehr zu denken, welche die Apokalypse antezipiert." (131) Der Satz ist dem Wortlauf nach sofort verständlich (ich werde ihn aber sicherheitshalber doch noch einmal vorlesen: "Kunst heute ist anders denn als die Reaktionsform kaum mehr zu denken, welche die Apokalypse antezipiert")<sup>231</sup>. In anderen Partien der ÄSTHETISCHEN THEORIE hat man viel größere Schwierigkeiten mit der Textgestalt der Sätze, etwa dort, wo Adorno das komplizierte Verhältnis von Technik und Material in der Kunst analysiert. Und auch die Verknüpfung der Begriffe ist in der eben von mir zitierten Äußerung ohne weiteres nachzuvollziehen. Schon ein Vierzehnjähriger, der in der Schule Religionsunterricht hatte, könnte mit dem Satz rein rational etwas anfangen, vorausgesetzt daß im Religionsunterricht noch die Bibel gelesen wird und nicht nur sozialkritische Repoortagen. Wenn man aber den Gehalt dieses schlichten Satzes wirklich in das eigene Bewußtsein aufnehmen will, so wird einem schwindlig, Der Satz verschließt sich, wird in seinem ungeheuren Radikalismus ganz und gar unverständlich. Soll im Ernst gesagt werden, daß Kunst heute die letzte und höchste Offenbarung Gottes, verbunden mit der Welt- [36] vernichtung, vorwegzunehmen, zu antizipieren hat? – Natürlich ist nicht einfach gemeint, daß Kunst wieder die neutestamentliche Prophezeiung der Apokalypse in Erinnerung bringen soll, so wie das etwa in Bildern des Barock geschah, und bestimmt ist auch nicht an Konkretionen gedacht, wie sie etwa der Film von Coppola "Apocalypse now" bringt, der die Vorstellung der Apokalypse auf horrende Weise trivialisiert, obwohl der Film als solcher zweifellos sehr gut ist. –

Ich hätte als Beispiel auch den Satz von Benjamin anführen können "nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben"<sup>232</sup>; ein scheinbar ganz leichtverständlicher Satz, der die Eingängigkeit, die er beim Lesen oder Hören hat, auch behalten würde, wenn nicht beim

---

<sup>231</sup> Puder schreibt "antizipiert", wohingegen bei Adorno hier und nahezu durchgängig "antezipiert" steht (vierundfünfzigmal in den GS, demgegenüber fünfmal "antizipiert").

<sup>232</sup> Walter Benjamin: *GOETHE'S WAHLVERWANDTSCHAFTEN* (GESAMMELTE SCHRIFTEN I.1, Frankfurt/M. 1991, S. 201)

mehrmaligen Lesen das kleine Wort "nur" am Anfang gleichsam zu einem Block aufwüchse, der den Zugang zum Gehalt des Satzes verschließt. Daß jemand, der Hoffnung hat, etwa auf die Errettung seiner Seele oder die Ankunft des Messias, absurd verfahren würde, wenn er nur für sich selbst hofft und nicht auch für die, die diese Hoffnung nicht hegen, muß einsichtig sein. Die ungeheure Radikalisierung aber, die in dem Wort "nur" liegt, ist rätselhaft, macht sie doch das Dasein der Hoffnungslosen zur einzigen Existenzbedingung der Hoffnung. Der extreme Fall von hoffnungslosem menschlichem Leben, das Leben in Auschwitz, wäre dann zugleich die notwendige extreme Voraussetzung von Hoffnung.<sup>233</sup> – Ich habe mit der Nennung des Namens Auschwitz auf einen weiteren dieser Sätze der KRITISCHEN THEORIE angespielt, ihren berühmtesten Satz [37] überhaupt, den Sie alle kennen, Adornos Formulierung, nach Auschwitz lasse sich kein Gedicht mehr schreiben. Der Satz ist ganz klar, aber wenn man ihn erläutern will, gerät man in lauter Trivialitäten, die mit ihm nicht gemeint sein konnten, etwa in die, daß jemand, der ein Gedicht schreibt, doch das Mitgefühl der anderen voraussetze und in Auschwitz sich gezeigt habe, daß es dieses Mitgefühl nicht mehr gibt.<sup>234</sup>

---

<sup>233</sup> Ebenso unausschöpfbar radikal ist der Beginn von Hölderlins Gedicht *Patmos* (Erste Fassung): "Nah ist / Und schwer zu fassen der Gott. / Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch." (Sämtliche Werke und Briefe, Band I, München 1992, S. 447)

<sup>234</sup> Adorno hat diesen Satz selbst mehrfach kommentiert; siehe im folgenden Exkurs.

- Dies ist der ursprüngliche Satz: "(...) nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frißt auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben." (GS 10.1, S. 30)
- "Den Satz, nach Auschwitz noch Lyrik zu schreiben, sei barbarisch, möchte ich nicht mildern (...). Aber wahr bleibt auch Enzensbergers Entgegnung [in: Die Steine der Freiheit, in: Einzelheiten], die Dichtung müsse eben diesem Verdikt standhalten, so also sein, daß sie nicht durch ihre bloße Existenz nach Auschwitz dem Zynismus sich überantwortete. Ihre eigene Situation ist paradox, nicht erst, wie man zu ihr sich verhält." (GS 11, S. 422/3)
- "Während die Situation Kunst nicht mehr zuläßt – darauf zielte der Satz über die Unmöglichkeit von Gedichten nach Auschwitz –, bedarf sie doch ihrer." (GS 10.1, S. 452)
- "Der Satz, nach Auschwitz lasse kein Gedicht mehr sich schreiben, gilt nicht blank, gewiß aber, daß danach, weil es möglich war und bis ins Unabsehbare möglich bleibt, keine heitere Kunst mehr vorgestellt werden kann. Objektiv artet sie in Zynismus aus, mag immer sie die Güte menschlichen Verstehens sich erborgen." (GS 11, S. 603-604)
- "Das perennierende Leiden hat soviel Recht auf Ausdruck wie der Gemarterte zu brüllen; darum mag falsch gewesen sein, nach Auschwitz ließe kein Gedicht mehr sich schreiben." (GS 6, S. 355)
- "Der Begriff einer nach Auschwitz auferstandenen Kultur ist scheinhaft und widersinnig, und dafür hat jedes Gebilde, das überhaupt noch entsteht, den bitteren Preis zu bezahlen. Weil jedoch die Welt den eigenen Untergang überlebt hat, bedarf sie gleichwohl der Kunst als ihrer bewußtlosen Geschichtsschreibung. Die authentischen Künstler der Gegenwart sind die, in deren Werken das äußerste Grauen nachzittert." (GS 10.2, S. 506)
- "So sehr alle Kunst heute ein schlechtes Gewissen hat und haben muß, wofern sie sich nicht dumm machen will, so falsch wäre doch ihre Abschaffung in einer Welt, in der immer noch das herrscht, was als seines Korrektivs der Kunst bedarf: der Widerspruch zwischen dem was ist und dem Wahren, zwischen der Einrichtung des Lebens und der Menschheit. Die Kraft des künstlerischen Widerstandes wiederzugewinnen aber vermag nur, wer auch davor nicht zurückschrickt, daß das objektiv, schließlich auch gesellschaftlich Geforderte zuzeiten in hoffnungsloser Vereinzelung aufbewahrt ist. Erst wer bereit wäre, es ganz allein, ohne Stütze bei irgendwelchen ihm vorgegaukelten Notwendigkeiten und Gesetzen, zu vollbringen, dem wird vielleicht mehr gewährt als die Spiegelung des hilflos Einsamen." (GS 14, S. 167)

Was ich hier bezeichnen wollte, ist, daß die eigentliche Sperre bei der Rezeption der Kritischen Theorie im Nachvollzug dieser zugleich ganz leicht faßbaren und unverständlichen Sätze liegt. Ich werde am Montag zunächst weiter auf dieses Problem eingehen und dann mit der Darstellung Benjamins beginnen.

Als Charakteristikum der angeführten Sätze nannte ich ihre Radikalität. Diesen Ausdruck kann man heute eigentlich nur noch mit Unbehagen verwenden, weil er durch die Politik kompromittiert ist; wobei allerdings hinzuzufügen wäre, daß das Geschick des Terminus "radikal" schon vorher nicht günstig war. In der Geschichte des Denkens der letzten 100 oder 150 Jahre wurde dieser Begriff vielfach als Ehrentitel in Anspruch genommen, besonders in der Existenzphilosophie, die das gesamte Dasein radikal in Frage stellen wollte. Jene Usurpation notierte Adorno schon in den fünfziger Jahren mit Widerwillen, weil er die Existenzphilosophen nicht radikal fand. Sie verdienten für Adorno nicht die Ehrung, die das Wort "radikal" beinhaltet und die von ihm unablösbar ist. Inzwischen ist die Verbindung dieses Wortes mit den falschen Leuten noch eklatanter geworden, wenngleich [38] es sich um einen anderen Typus von Menschen handelt und sie nicht für sich selbst diese Ehrung beansprucht haben, sondern sie ihnen vom Staate zuteil wurde, sogar durch einen Erlaß. Es ist hier völlig uneinsichtig, warum jemand radikal genannt wird, der sich dafür einsetzt, daß wir ein System bekommen mit einer unabwählbaren Staatspartei an der Macht. Ich könnte mir eine ganze Reihe von zutreffenden Benennungen für eine derartige Position vorstellen, nur eben nicht die des Radikalen.

Trotz dieser Kompromittierung scheint aber der Begriff "radikal" unverzichtbar zu sein; denn wie wäre sonst ein Satz wie der Benjamins zu charakterisieren "Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben"?

Von dem Radikalismus der KRITISCHEN THEORIE lassen sich einige Elemente begrifflich sondern, und eine solche vorläufige Sonderung soll am Ende dieser Einleitung versucht werden.



Max Klee: Angelus Novus (1920)

Zunächst ist dabei wohl ein Katastrophenbewußtsein hervorzuheben, das von umfassendstem Ausmaß ist. Bei Walter Benjamin heißt es in den GESCHICHTSPHILOSOPHISCHEN THESEN: "Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen, und seine Flügel sind aufgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. [39] Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradies her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr

schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm." Es klingt, als ob Benjamin selbst Furcht davor hätte, sich dem unverhüllten Anblick der Geschichte zu überlassen; als ob er die Verbindung mit dem "wir", der verschleiern den Betrachtung des Kollektivs, nicht ganz abreißen lassen möchte, weil die Wahrheit in ihrer Radikalität für die Psyche unerträglich wäre: die Geschichte als bloße permanente Katastrophe und Trümmerhaufen. Das hat nichts mit Geschichtspessimismus zu tun, der doch auf seine Art versöhnlich ist und für das Bewußtsein dessen, der ihn vertritt, recht komfortabel. Es ist auch unendlich verschieden etwa von der Katastrophenangst im Zusammenhang mit der atomaren Bedrohung, die vor einem Jahr von so vielen angeblich empfunden wurde und die bemerkenswerterweise, wie Umfragen zeigen, so schnell wieder verfloß.<sup>235</sup> Die Atomwaffen wären nach der radikalen Sicht des von mir vorgelesenen Textes, den Benjamin kurz vor seinem Selbstmord schrieb, gar nichts Außerordentliches, die Katastrophe hat ständig schon stattgefunden.

Mit dem Katastrophenbewußtsein ist der Negativismus verbunden, den am prägnantesten Adornos Satz ausspricht: "Das Ganze ist das Unwahre."<sup>236</sup> Diese fünf Worte dürfen nicht so gelesen werden, als ob sie besagen sollten, das Einzelne [40] und Besondere sei im Gegensatz zum ganzen Stätte der Wahrheit. Denn alles Einzelne ist Teil des Ganzen und insofern ebenfalls unwahr. Wahrheit kann das Einzelne nur haben im

---

<sup>235</sup> Die Sowjetunion hatte seit Mitte der siebziger Jahre mehr als 400 Raketen des Typs SS-20 in Dienst gestellt. Zwei Drittel der modernen Raketen waren auf Westeuropa ausgerichtet, auf Ziele wie London, Paris, Bonn. Jede Rakete verfügte über eine Sprengkraft von bis zu einer Megatonne, 50-mal mehr als die 1945 über dem japanischen Nagasaki abgeworfene Atombombe "Fat Man". – Im Frühjahr 1983 berechneten Ärzte aus Ulm die Folgen eines Angriffs mit einer sowjetischen SS-20 auf ihre Stadt. Ihr Ergebnis: Im Bruchteil einer Sekunde würde über Ulm ein Feuerball von mehreren Hundert Metern Durchmesser entstehen. Die Innenstadt würde ausstrahlt, an der Stelle des gotischen Münsters ein Krater klaffen. Selbst im Umkreis von vier Kilometern Entfernung um die City würden Gebäude wie Kartenhäuser zusammenfallen. Die Bilanz einer einzigen Bombe: 123.000 Tote, 80.000 Schwerverletzte. – Der Westen reagierte auf die SS-20-Bedrohung seinerseits mit Aufrüstung und ließ in Europa Pershing-II-Raketen aufstellen. Ronald Reagan, Präsident der USA, wollte die Sowjetunion - das "Reich des Bösen" - in einem Wettrüsten in die Knie zwingen. – Gegen dessen Stationierung protestierte die westdeutsche Friedensbewegung. (Nach Wikipedia)

<sup>236</sup> MINIMA MORALIA (GS 4, S. 55)

Bewußtsein seiner Unwahrheit, als gespaltene Existenz. In seiner Vorlesung PHILOSOPHISCHE TERMINOLOGIE sagte Adorno: "Es ist mir in früheren Semestern gerade von sehr ernsten und verantwortungsvollen und begabten Studenten mehrmals gesagt worden: Wenn das, was du uns hier erzählst, wahr ist, wenn die Dinge wirklich so aussehen, wie du sie uns entfaltest, wie sollen wir dann eigentlich in unserem Berufsleben überhaupt auskommen? Du verkelst uns das sozusagen, indem du uns zeigst, wie durch einen objektiven Verblendungszusammenhang alles gezeichnet und in einer gewissen Weise falsch ist. Dennoch gilt aber, *primum vivere deinde philosophari*; erst muß man leben, während wir auf Grund der Reflexionen, die du anstellst und die sich auf die Gesamtverfassung des Daseins beziehen, eigentlich immer nur gegen besseres Wissen und Gewissen unser Leben erwerben können. Du treibst uns, und ich zitiere damit etwas, was mir wörtlich gesagt worden ist, in etwas wie eine Art von intellektueller Schizophrenie. Auf der einen Seite sollen wir ein Bewußtsein haben, nach dem wie als Berufsmenschen verfahren, und auf der anderen ein philosophisches, obgleich sich beides geradezu widerspricht. Dazu habe ich Ihnen nichts anderes zu sagen als: Ja, so ist es, genau so ist es; und eine Philosophie, die, um über diese Schwierigkeiten hinwegzukommen, sich anheischig machen würde, Ihnen nun versöhnlich zu sagen, wie sich richtig leben läßt, wäre [41] von vornherein so vereidigt auf ihr äußerliche heteronome Zwecke, daß sie ihren Begriff verfehlte." (1, 191 f.)<sup>237</sup> Diese Äußerung machte Adorno 1962, und man kann wohl sagen, daß das, was ich eben zitierte, den eigentlichen Grund des späteren Konflikts zwischen Adorno und den linken Studenten bezeichnete. Sie wollten nicht die durch die KRITISCHE THEORIE geforderte "Art von intellektueller Schizophrenie" annehmen, sondern ein richtiges einstimmiges Leben führen, die Institutionen verändern, statt in ihnen unglücklich zu sein und sich darauf

---

<sup>237</sup> Theodor W. Adorno: *PHILOSOPHISCHE TERMINOLOGIE*, Bd. 1 und 2, herausgegeben von Rudolf zur Lippe (Frankfurt/M. 1973/74). Diese Vorlesungen aus den Jahren 1962/63 werden erst Ende 2016 Eingang finden in die *GESAMMELTEN SCHRIFTEN*, und zwar herausgegeben von Henri Lonitz (*NACHGELASSENE SCHRIFTEN. ABTEILUNG IV: VORLESUNGEN, BAND 9: PHILOSOPHISCHE TERMINOLOGIE*).



zu beschränken, dieses Unglück zu reflektieren.<sup>238</sup> Was sich 1962 noch in die Form einer höflichen Frage kleidete, wurde fünf Jahre später zur direkten Aggression. Diese linken Studenten wollten – auch um den Preis der Selbsttäuschung – ihr identisches Normalbewußtsein erhalten; sie verwehrten sich gegen alles an die Schizophrenie Erinnernde und waren insofern entgegen dem äußeren Anschein viel weniger radikal als Adorno. –

Gleichsam das Pendant zum Negativismus bildet eine Idee von der Kraft des Geistes, die hybrid wirken muß. Exemplarisch tritt diese Idee an der folgenden Stelle der ÄSTHETISCHEN THEORIE zutage: "Die Bilder des Postindustriellen sind die eines Toten; sie mögen vorwegnehmend ähnlich den Atomkrieg bannen, wie vor vierzig Jahren der Surrealismus Paris in die imago rettete, indem er es darstellte, als weideten die Kühe darin, nach denen dann der Kurfürstendamm des zerbombten Berlin von der Bevölkerung umbenannt wurde." (325) Mit den Bildern des Postindustriellen meint Adorno hier nicht Werke der Bildenden Kunst, sondern die von Celan [42] und Beckett hervorgebrachten imagines des Anorganischen. Ihnen also traut Adorno die Kraft zu, den Atomkrieg zu bannen, während er die "Kampf dem Atomtod"- und "Ban the bomb"-Kampagnen der fünfziger Jahre als sinnlosen Unfug ansah. Als empirische Begründung dieses Zutrauens gilt die These, daß der Surrealismus Paris von der Zerstörung durch die Nationalsozialisten gerettet habe, indem er es zehn Jahre vor dem Krieg als so zerstört darstellte, wie es nicht werden sollte. Ich lese den Satz noch einmal vor: "Die Bilder des Postindustriellen sind die eines Toten; sie mögen vorwegnehmend ähnlich den Atomkrieg bannen, wie vor vierzig Jahren der Surrealismus Paris in die imago rettete, indem er es darstellte, als weideten die Kühe darin, nach denen dann der

---

<sup>238</sup> Adorno hatte meines Erachtens keineswegs den Rat erteilen wollen, sich mit dieser "Schizophrenie" (richtiger wäre: Schizothymie) zu bescheiden!, nur ist sie notwendiger Ausgangspunkt für jemanden, der – in der ihm jeweils eigenen Weise – dazu beizutragen versucht, daß die Menschheit über diese Schizothymie dereinst hinauskommt. Daß die protestierenden StudentInnen ("gerade sehr ernste und verantwortungsvolle und begabte") diesen Zustand als unannehmbar empfanden, war für Adorno zweifellos ein hoffnungsvolles Zeichen – trotz der Konflikte. Aber es muß eben jeder und jede Generation und jede Gesellschaft eigene Wege des Widerstands und der Gegenbewegung finden..

Kurfürstendamm des zerbombten Berlin von der Bevölkerung umbenannt wurde." Bei dem Nachsatz ist Adorno übrigens offenkundig einem Scherz aufgesessen, den sich irgendein Berliner mit ihm gemacht haben mag. Die Abkürzung "Kudamm" hat nichts mit Kühen zu tun, "K" und "u" sind einfach die beiden Anfangsbuchstaben von "Kurfürsten", und die Abkürzung "Kudamm" für "Kurfürstendamm" war auch schon lange vor dem zweiten Weltkrieg geläufig.<sup>239</sup> Aber dieser mißglückte Nachsatz mindert nicht den Ernst des Gesagten. Er besteht in der Überzeugung, daß die geistige Tätigkeit Einzelner von ungeheurer Bedeutung für das Geschick der Menschheit insgesamt ist; nicht in dem Sinn, daß sie aufklärerisch das Bewußtsein von Menschen verändern, sondern in dem Sinn, daß sie auf eigentlich magische Weise tödliche Gefahren bannen, durch die Kraft [43] ihrer geistigen Arbeit menscheitsrettend zu wirken vermögen.

Es ist dies eine Überzeugung, die bei Walter Benjamin vorgebildet ist, worauf ich aber bei der Erörterung von dessen Werk und Leben noch zu sprechen kommen werde.

Was Adorno angeht, so möchte ich hier doch noch eine persönliche Bemerkung einfügen, von der ich meine, daß sie über das bloß Private hinausgeht. Mir ist zuerst an diesem Punkt, also hinsichtlich der Überzeugung von der bannenden Kraft geistiger Arbeit, klar geworden, wie begrenzt die Möglichkeiten einer Adornorezeption sind, unabhängig von dem Abstand im Wissen und Intellekt. Diese Überzeugung, von der ich spürte, wie sehr sie Adornos eigene Arbeit bestimmte, nachzuvollziehen, war und ist mir unmöglich. Hier Adornos Einstellung zu übernehmen, obwohl man eben nicht Adorno ist, würde, so schien und scheint mir, nur auf Wichtigtuerei hinauslaufen, würde zur Angleichung an die vielen Geisteswissenschaftler und Philosophen führen, deren Berufskrankheit darin besteht, daß sie, deren Tätigkeit gesamtgesellschaftlich fast völlig

---

<sup>239</sup> Allerdings wurde der unweit liegende Tiergarten in diesen Hungerjahren abgeholzt und zu Äckern und Feldern umgewandelt; dort gab es damals auch Kühe und Pferde. <http://www.luise-berlin.de/bms/bmsbil97/keml50.jpg>

irrelevant ist, den Bereich ihrer eingegrenzten und beschränkten Tätigkeit für den Nabel der Welt halten.

Erst später wurde mir deutlich, daß wahrhafte Schülerschaft auch im Blick auf den Negativismus nicht möglich ist. Man kann ihn mimen, sich mit dem eigenen Dagegensein brüsten, aber die Schranke ist dadurch gegeben, daß die KRITISCHE THEORIE aus einer unverstellten Imagination realen Grauens hervorging, die dem einzelnen heute unerträglich wäre, ihm aber durch kollektive Verdrängung von vornherein [44] unzugänglich bleibt. Mit vielfältigen Mechanismen – einer davon ist eben das "Dagegensein", der sogenannte Protest – wird jene radikale Aufrührung des Bewußtseins durch gesellschaftlichen Schrecken verhindert, die Benjamin, Horkheimer und Adorno widerfuhr. Gerade weil die Bedrohungen, die auf der Menschheit liegen, sich ständig verschärft haben, sind die Techniken, das Negative zu übertäuben, immer subtiler geworden, wurde auch noch seine scheinbare Anerkennung in den Dienst dieser Übertäubung genommen. Eine der wichtigsten dieser Techniken ist die Konkretisierung, daß man also das Negative in einem Besonderen oder Einzelnen lokalisiert, etwa in einer bestimmten Rüstungsmaßnahme oder dem Elend in einer bestimmten Weltgegend und damit von der Unwahrheit des Ganzen ablenkt. Die Unwahrheit ist nicht konkret, sondern abstrakt. Würden einzelne Konkretionen der falschen Gesamtverfassung des Daseins beseitigt, so erschienen sofort andere neue.

Was ich hier sagen will, soll nun aber nicht etwa den Tenor haben, daß ich über das falsche Bewußtsein der Menschen lamentieren oder sogar herumschimpfen will und für mich selbst beanspruche, das richtige Bewußtsein zu besitzen. Ganz im Gegenteil geht es mir ja gerade um die Selbstbeobachtung, daß ich an der allgemeinen Verharmlosung und Verdrängung des Negativen teilhabe und daß dies nicht an subjektiven Unzulänglichkeiten liegt, sondern an der Übermacht des Kollektiven. Übrigens ist schon der Begriff "Negativismus", den ich hier für die

Grundanschauung der KRITISCHEN THEORIE gebraucht habe, Ausdruck von Verharmlo- [45] sung und Abwehr. Dieser Begriff, den als erster [Michael] Theunissen im nachdrücklichen Sinn zur Charakterisierung des Denkens von Adorno eingeführt hat, suggeriert ja, daß es sich um eine wählbare Weltanschauung unter anderen handelt.<sup>240</sup> Außerdem enthält der Terminus Anklänge an den Bereich des Psychiatrischen, indem er zur Beziehung einer krankhaften Schwarzseherei verwandt wird. Wenn ich den Begriff gleichwohl übernommen habe, so deshalb, weil er die Distanz des gegenwärtigen Bewußtseins zur KRITISCHEN THEORIE symbolisiert.

Ein Teilmoment dieser Distanzierung ist die Rückverwandlung der KRITISCHEN THEORIE in Marxismus, wie sie Alfred Schmidt und einige andere Adornoschüler durchgeführt haben. Adorno hat die Gegenwart – ich zitiere wörtlich – als "das Zeitalter des unbegreifbaren Grauens"<sup>241</sup> definiert, und diese Akzentuierung des Unbegreifbaren scheidet die KRITISCHE THEORIE vom Marxismus, so sehr sie auch gesellschaftliche Phänomene und Entwicklungstendenzen theoretisch zu durchdringen und zu erklären versuchte. Die Anstrengung des Marxismus, welcher Richtung und Spielart auch immer, hat ja ihre Substanz darin, daß er die Unbegreifbarkeit des Grauens bestreitet; daß er beansprucht, die Ursachen ableiten zu können und anzugeben, wie der Krebs der Menschheit zu kurieren wäre. –

Es ist jetzt aber Zeit, mit der Einleitung endlich abzubrechen und zur Darstellung der Phasen und der Entwicklung der KRITISCHEN THEORIE zu kommen. Am Anfang soll dabei versucht werden, das Frühwerk von Walter Benjamin zu charakterisieren.

---

<sup>240</sup> Dies ist irritierend mißverständlich. "Negativismus" ist für Michael Theunissen (übrigens Puders erster philosophischer Lehrer) eine Art Überbegriff für unterschiedliche philosophische Ansätze. Seinen eigenen philosophischen Standort bezeichnet er als den eines "Dialektischen Negativismus". Für Adornos Ansatz der NEGATIVEN DIALEKTIK verwendet Theunissen offenbar den Begriff der "Negativität". (Michael Theunissen: *Negativität bei Adorno*; in: *Adorno-Konferenz 1983, Frankfurt/M.* 183, S.41ff.) Vergleiche auch Martin Puders Bericht von jener Konferenz, ausführlich auch über Theunissens Referat, hier weiter vorne: *BERICHT VON DER FRANKFURTER "ADORNO-KONFERENZ" AM 9. UND 10.9.1983.*

<sup>241</sup> GS 7, S. 35



[46] Wenn ich hier nicht voraussetzen könnte, daß Sie alle schon Texte von Benjamin, Horkheimer und Adorno gelesen haben, wäre es allerdings etwas gefährlich, der Chronologie zu folgen und Sie zuerst mit den Arbeiten des frühen Benjamin in Berührung zu bringen. Denn an diesen Arbeiten fällt sofort eine Eigenart auf, die ganz untypisch ist für das Werk der späteren KRITISCHEN THEORIE und die sich auch beim späteren Benjamin nicht mehr findet: seine Frühschriften sind elitär in dem Sinn, den man üblicherweise mit diesem Wort verbindet.

*Bemerkung zum Begriff des Elitären –*

Während es zum Stilideal der KRITISCHEN THEORIE werden sollte, zwar ohne Rücksicht auf den Leser in der vollen Konzentration auf die Sache zu schreiben, aber auf keinen Fall vielleicht ungeeignete Leser durch herrische Drohgebärden oder absichtsvolle Verdunkelungen abzuschrecken, versuchte der junge Benjamin ebendies. Benjamins engster Freund Gershom Scholem hat in seinem Buch "Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft" Erinnerungen an die elitäre Disposition des jungen Benjamin überliefert. So schreibt er z. B.: "Benjamin erzählte mir, er habe in einem seiner früheren Semester an Ernst Lewys Übungen über Humboldts Sprachphilosophie teilgenommen, deren Introduction ihn besonders beeindruckt hätte. Ernst Lewy hätte nämlich aus einer Auswahl dieser Schriften einen der relativ zahlreich versammelten Studenten ein großes Stück lesen lassen und dann gefragt: 'Verstehen Sie das? Ich versteh das nämlich nicht.' Mit diesen und ähnlichen Bemerkungen hätte er die meisten geärgert und weggegrault, so daß in der zweiten Stunde nur noch sehr wenige [47] Studenten erschienen, unter ihnen Benjamin. Da hätte Lewy gesagt: 'So jetzt sind wir die Plebejer los und könne anfangen', und es wären dann sehr interessante Stunden bei ihm gewesen." (33) Ein derartiges Vergraulen von unwürdigen Interessenten gefiel also dem jungen Benjamin, und das prägte seinen Stil. Das Buch, aus dem ich eben zitiert habe, nämlich Gershom Scholems Erinnerungen an Benjamin, ist als Band 467 der Bibliothek Suhrkamp erschienen, und

man kann wohl sagen, daß es die beste Einführung ist für jemanden, der etwas über die Lebensumstände Benjamins erfahren will. Scholem und Benjamin kannten sich seit ihrer Studentenzeit.<sup>242</sup> Scholem ging dann in den zwanziger Jahren nach dem damaligen Palästina, dem heutigen Israel, und beschäftigte sich vor allem mit der Geschichte der jüdischen Mystik und Religionsphilosophie, blieb aber in ständigem brieflichen Kontakt mit Benjamin und hat ihn auch noch auf Europareisen mehrfach getroffen. Es gibt außerdem eine Biographie Benjamins mit wissenschaftlichem Anspruch von Werner Fuld, die 1979 im Hanserverlag erschienen ist. Dieses Buch halte ich für weniger empfehlenswert. Denn Fuld ist Germanist; was natürlich nicht von vornherein eine Dequalifizierung bedeutet, was aber in diesem Fall doch zur Folge hatte, daß die spezifisch philosophischen Dimensionen des Benjaminschen Werkes verschwimmen. Aber durch die Erzählung einzelner Lebensfakten, die Scholem nicht bekannt waren oder die er nicht erwähnt, ist auch das Buch von Fuld interessant.

Ausgangspunkt dieser beiläufigen bibliographischen Bemerkung war der Hinweis auf die Neigung des jungen Benjamin zum Elitären, Esoterischen, ja beinahe zum Arroganten. Adorno, der Benjamin 1923 kennenlernte, hat diesen Zug auch noch an [48] ihm bemerkt, obschon in seiner damals wohl bereits sehr abgeschwächten Form. Nach Adornos Deutung war die Arroganz des jungen Benjamin Ausdruck des noch Nichterreichten, aber potentiell im Geist schon Gegenwärtigen. Es heißt bei Adorno: "Die Kluft zwischen seiner eigenen Beschaffenheit und dem Kreis, dem er sich anschloß, scheint er versucht zu haben, durch Herrschbedürfnis zu überbrücken; noch während der Arbeit am Barockbuch sagte er einmal, ein Bild wie das des Königs habe ihm ursprünglich sehr viel bedeutet. Herrische Anwandlungen durchfahren das vielfach Wolkige der Jugendbriefe wie Blitze, die zünden wollen; die Gebärde antezipiert, was später die geistige Kraft leistet. Prototypisch muß

---

<sup>242</sup> Der zuvorstehende Satz wurde handschriftlich eingefügt, meiner Vermutung nach durch den Autor. Die Seite [47] wird hier im Anhang als Faksimile dokumentiert.

für ihn gegolten haben, was junge Menschen, etwa Studenten, leicht und gern an den Begabtesten unter ihnen tadeln: sie seien arrogant. Solche Arroganz ist nicht zu verleugnen. Sie markiert den Unterschied zwischen dem, was Menschen obersten geistigen Ranges als ihre Möglichkeiten wissen, und dem, was sie bereits sind; jenen Unterschied gleichen sie durch ein Verhalten aus, das von außen notwendig Anmaßung dünkt. Der reife Benjamin ließ so wenig mehr Arroganz wie Herrschbegierde erkennen. Er war von vollkommener, überaus anmutiger Höflichkeit."<sup>243</sup> Die Verallgemeinerung, die Adorno hier seiner Deutung gibt, ist in ihrer Gültigkeit für jede Generation wohl zu bezweifeln. Von den arroganten Kommilitonen, die ich während meines Studiums beobachtete, sind dann später zumeist keinerlei außergewöhnliche Leistungen gekommen, die die Arroganz nachträglich gerechtfertigt hätten, und die von Adorno unterstellte generelle Milderung der Arroganz mit dem Älterwerden ist heute leider auch nicht mehr die Regel. [49] Ich kenne jedenfalls mehrere Leute, die mit Anfang oder Ende vierzig noch genauso arrogant sind, wie sie es mit fünfundzwanzig waren. Aber was die Generation von Benjamin, Horkheimer und Adorno angeht, so ist die zitierte Deutung sicherlich gerechtfertigt. Der junge Brecht z. B. war ja auch von äußerster Arroganz und Herrschsucht und entwickelte später ähnlich wie Benjamin eine perfekte Art von geradezu chinesischer Höflichkeit.

Die Sätze Adornos, die ich eben vorlas, stehen in seiner Einleitung zur zweibändigen Sammlung der Briefe Benjamins, die er zusammen mit Scholem 1967 herausgab. Diese Briefsammlung ist neben den Erinnerungen Scholems die zweite große Quelle für unsere Kenntnis der Lebensumstände Benjamins. Sie ist aber bedeutend vor allem wegen der Qualität der Briefe sowohl in stilistischer als auch in inhaltlicher Hinsicht. Wer sich mit seinem Werk beschäftigt, sollte auf die Hilfsmöglichkeit eingehen, zuerst die Briefe durchzulesen. Eine bessere Einführung kann es nicht geben. 1980 erschien noch eine weitere Edition von Briefen Benjamins,

---

<sup>243</sup> GS 11, S. 587/8 – allerdings steht auch hier wieder bei Adorno "antezipiert".



und zwar sein Briefwechsel mit Scholem aus den Jahren 1933 bis 1940. Diese Edition ist auch deshalb wichtig, weil sie sämtliche Antwortbriefe Scholems enthält. Ein großer Teil dieser Briefe hatte als verschollen gegolten, als Folge der Tatsache, daß Benjamins Papiere nach dem Einmarsch der Wehrmacht in Paris aus seiner Wohnung von der Gestapo beschlagnahmt worden waren. Durch einen Zufall wurden sie aber nach Kriegsende nicht wie so viele andere beschlagnahmte Papiere vernichtet, sondern fielen den Russen in die Hände, die sie in den sechziger Jahren in die DDR lieferten, [50] so daß sich jetzt ein großer Teil des Benjaminsnachlasses im Archiv der ostdeutschen Akademie der Wissenschaften in Potsdam findet, und aus diesem Nachlaß stammen auch die 1980 zuerst veröffentlichten Briefe.

*Bemerkung über das Fehlen von Editionen der Briefe Adornos und Horkheimers – 244*

Nach dieser weiteren bibliographischen Abschweifung möchte ich wieder zurückkommen zu dem elitären Gestus der Frühschriften Benjamins, der in der Gegenwart viele Studenten abstößt, wie ich vor vier Jahren bemerkte, als ich ein Seminar über den jungen Benjamin veranstaltete. Und auch Adorno hatte wohl derartige Abwehrreaktionen gegen das Frühwerk Benjamins kennengelernt. Sonst hätte er kaum der Entschuldigung der Benjaminschen Arroganz so viel Gewicht gegeben. – Gewiß hing die Einstellung Benjamins auch mit seiner Herkunft zusammen, obwohl sie natürlich nicht darauf zu reduzieren ist. Benjamin wurde am 15. Juli 1892 in Berlin geboren, als Sohn eines sehr reichen jüdischen Antiquitätenhändlers und Mitinhabers eines damals bedeutenden Auktionshauses. Sein Vater galt als ein Kenner, der jede Fälschung, alles Unechte sofort witterte, und so wuchs Benjamin in einer Atmosphäre auf, die geprägt war von der Verachtung alles Unechten, alles Billigen in der Kunst. Jedes Jahr fuhr sein Vater mindestens einmal nach Paris, um dort einzukaufen, und Benjamin hat das in den zwanziger Jahren und bis 1933

---

<sup>244</sup> Mittlerweile ist eine Vielzahl von Bänden mit Briefen Adornos und Horkheimers veröffentlicht.

nachgemacht, allerdings nicht, um im lukrativen Bereich des Kunst- und Antiquitätenhandels tätig zu sein, sondern um in Paris die jeweiligen literarischen Neuerscheinungen [51] kennenzulernen. Und der junge Benjamin hat ganz direkt den Haupt Gesichtspunkt seines Vaters und jedes guten Antiquitätenhändlers übernommen, nämlich den, daß immer die wichtigste Frage ist: echt oder unecht. Ende 1916 schreibt er an seinen Jugendfreund Herbert Belmore: "Die Kritik der geistigen Dinge ist die Unterscheidung des Echten vom Unechten ... Gerade die großen Kritiker sahen so erstaunlich das Echte: Cervantes. (...) Man mißbraucht den Begriff: Lessing war kein Kritiker." (132)<sup>245</sup> Wie nachhaltig die ihm von seinem Vater anezogene Tendenz, das Echte zur Schlüsselkategorie zu machen, Benjamin geprägt hat, zeigt am deutlichsten seine späte Arbeit DAS KUNSTWERK IM ZEITALTER SEINER TECHNISCHEN REPRODUZIERBARKEIT, die die meisten von Ihnen wohl schon in der Schule kennengelernt haben. Deren Grundgedanke ist ja der, daß die Kategorie der Echtheit im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit von Kunstwerken ihren Schlüsselcharakter verlieren muß und daß damit der Kunst überhaupt die Substanz entzogen wird. Ich möchte dazu eine Stelle zitieren: "Das Hier und Jetzt des Originals macht den Begriff seiner Echtheit aus. Analysen chemischer Art an der Patina einer Bronze könne der Feststellung ihrer Echtheit förderlich sein; entsprechend kann der Nachweis, daß eine bestimmte Handschrift des Mittelalters aus einem Archiv des fünfzehnten Jahrhunderts stammt, der Feststellung ihrer Echtheit förderlich sein. Der gesamte Bereich der Echtheit entzieht sich der technischen – und natürlich nicht nur der technischen – Reproduzierbarkeit. Während das Echte aber der manuellen Reproduktion gegenüber, die von ihm im Regelfalle als Fäl- [52] schung abgestempelt wird, seine volle Autorität bewahrt, ist das der technischen Reproduktion gegenüber nicht der Fall. (...) Die Umstände, in die das Produkt der

---

<sup>245</sup> An dieser Stelle steht ein typografisches Einfügungszeichen und am Rand, in der Handschrift der Anmerkung von Seite [47]: "Bemerkung: Lessing interessierte sich nicht für das Echte. Ringparabel!" (Die Seite [51] findet sich im Anhang als Faksimile.) – Die Quellenangabe bezieht sich zweifellos auf die erwähnte Briefausgabe: Walter Benjamin: BRIEFE. Hrsg. und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. 2 Bände (Frankfurt/M. 1955)

technischen Reproduktion des Kunstwerks gebracht werden kann, mögen den Bestand des Kunstwerks unangetastet lassen – sie entwerten auf alle Fälle sein Hier und Jetzt. Wenn das auch keineswegs vom Kunstwerk allein gilt, sondern entsprechend zum Beispiel von einer Landschaft, die im Film am Beschauer vorbeizieht, so wird durch diesen Vorgang am Gegenstände der Kunst ein empfindlichster Kern getroffen, den so verletzbar kein natürlicher hat. Das ist seine Echtheit. Die Echtheit einer Sache ist der Inbegriff alles vom Ursprung her an ihr Tradierbaren, von ihrer materiellen Dauer bis zu ihrer geschichtlichen Zeugenschaft. Da die letztere auf der ersteren fundiert, so gerät in der Reproduktion, wo die erstere sich dem Menschen entzogen hat, auch die letztere: die geschichtliche Zeugenschaft der Sache ins Wanken." (14 f.)<sup>246</sup> Vor Benjamin ist meines Wissens kein Ästhetiker auf die Idee gekommen, die Frage nach der Echtheit von Kunst, die in diesem Zitat zur alles entscheidenden gemacht wird, auch nur in Erwägung zu ziehen. Hegel hat ja bekanntlich sogar gesagt, es sei ganz egal, ob man ein Gedicht in seiner echten Textgestalt oder in einer Prosazusammenfassung lese. Aber das ist ein einsamer Gipfel des Banausentums. – Auch nach Benjamin ist der Echtheitsaspekt wieder sehr zurückgetreten. In Adornos *ÄSTHETISCHER THEORIE* z. B. spielt er nur am Rande eine Rolle. – Ergänzung: Adornos Kritik am Begriff des "Echten" in den *MINIMA MORALIA*, Verweis auf die Reflexion "Goldprobe".<sup>247</sup> Man hat übrigens schon öfter auf den Zusammenhang zwischen der These des Reproduzierbarkeitsaufsatzes und dem Beruf von Benjamins Vater hingewiesen – auch Fuld tut das in der von mir erwähnten Biographie –, aber wenn dieser Hinweis als Entkräftung von Benjamins These gemeint sein soll, dann greift er fehl. Vielleicht haben eben die meisten Ästhetiker einfach Pech gehabt bei der Wahl ihres Vaters, und Benjamin hatte Glück, indem er auf das Wesentliche hingeführt wurde.

---

<sup>246</sup> Walter Benjamin: *DAS KUNSTWERK IM ZEITALTER SEINER TECHNISCHEN REPRODUZIERBARKEIT*, in ders.: *DREI STUDIEN ZUR KUNSTSOZIOLOGIE* (EDITION SUHRKAMP, Frankfurt/M. 1963, S. 7–63). Der Text findet sich in unterschiedlichen Fassungen auch in anderen Ausgaben; siehe auch:

[https://de.wikipedia.org/wiki/Das\\_Kunstwerk\\_im\\_Zeitalter\\_seiner\\_technischen\\_Reproduzierbarkeit](https://de.wikipedia.org/wiki/Das_Kunstwerk_im_Zeitalter_seiner_technischen_Reproduzierbarkeit).

<sup>247</sup> GS 4, S. 173-177

Für ein heutiges Publikum müßte wohl noch kurz erläutert werden, wieso man damals als Antiquitätenhändler sehr reich werden konnte. Gegenwärtig halten sich die Möglichkeiten auf diesem Gebiet ja in recht<sup>248</sup> engen Grenzen. Aber in der Gründerzeit, in deren später Phase Benjamin aufwuchs, bestand zumal in der Reichshauptstadt Berlin für die vielen riesigen Wohnungen, die neu entstanden, die Industriellenvillen usw., ein großer Bedarf an Kunstgegenständen besonders auch an Orientteppichen, für deren Echtheitsbeurteilung Benjamins Vater, wie es heißt, ein unfehlbarer Spezialist war. Es war dann zwangsläufig, daß sich nach dem 1. Weltkrieg die materielle Situation der Familie Benjamin verschlechterte und er, da weitere Unterstützung von seinen Eltern ausblieb, zeitweise in sehr bedrängten Verhältnissen leben mußte.

Benjamin begann 1912 zu studieren, zunächst in Freiburg, später in Berlin, München und Bern. Es hätte nun wohl aber wenig Sinn, wenn ich hier über weitere biographische Einzelheiten sprechen würde – die können Sie bei Scholem und auch bei Fuld nachlesen. Vielmehr möchte ich seine all- [54] gemeine Einstellung zur Universität behandeln, die in seiner Rede DAS LEBEN DER STUDENTEN zum Ausdruck kommt, dann zwei kleine Schriften erörtern, die während des 1. Weltkrieges entstanden, nämlich ÜBER DAS PROGRAMM DER KOMMENDEN PHILOSOPHIE und ÜBER SPRACHE ÜBERHAUPT UND ÜBER DIE SPRACHE DES MENSCHEN. Schließlich werde ich auf die drei größeren germanistischen Arbeiten eingehen, die er bis 1924 schrieb, die Dissertation über den BEGRIFF DER KUNSTKRITIK IN DER DEUTSCHEN ROMANTIK, die zurückgewiesene Habilitationsschrift über den URSPRUNG DES DEUTSCHEN TRAUERSPIELS IM BAROCK und den Wahlverwandtschaftenessay, wobei ich zu diesen Arbeiten natürlich nicht mehr als einige Hinweise geben kann, wenige Punkte, die mir besonders wichtig scheinen, herausheben.

---

<sup>248</sup> Ursprünglich: "sehr"; handschriftliche Korrektur in der mutmaßlich von Puder stammenden Handschrift.

In der Rede DAS LEBEN DER STUDENTEN,<sup>249</sup> die Benjamin 1914 vor Berliner Studenten hielt, zeigt sich ganz und gar die herrische Schroffheit, die ihn damals kennzeichnete. Die ganze Universität erschien ihm als unecht. Gleich am Anfang sagt er deutlich, daß jemand, der aufgrund der Qualifikation durch sein Studium später einen Beruf ausüben will, an der Universität nichts zu suchen hat. Weil echte Wissenschaft nach der Auffassung des jungen Benjamin nichts mit dem Leben zu tun hat, kann sie nicht auf eine Tätigkeit im Leben vorbereiten. Ich zitiere: "Hier ist die Antwort gegeben mit dem Hinweis, daß für die allermeisten Studenten die Wissenschaft Berufsschule ist. Weil 'Wissenschaft mit dem Leben nichts zu tun hat', darum muß sie ausschließlich das Leben dessen gestalten, der sie ihr folgt. Zu den unschuldig- [55] verlogenen Reservaten vor ihr gehört die Erwartung, sie müsse X und Y zum Berufe verhelfen. Der Beruf folgt so wenig aus der Wissenschaft, daß sie ihn sogar ausschließen kann. Denn die Wissenschaft duldet ihrem Wesen nach keine Lösung von sich, sie verpflichtet den Forschenden, in gewisser Weise, immer als Lehrer, niemals zu den staatlichen Berufsformen des Arztes, Juristen, Hochschullehrers. Es führt zu nichts Gutem, wenn Institute, wo Titel, Berechtigungen, Lebens- und Berufsmöglichkeiten erworben werden dürfen, sich Stätten der Wissenschaft nennen. Der Einwand, wie der heutige Staat zu seinen Ärzten, Juristen und Lehrern kommen soll, beweist hiergegen nichts. Er zeigt nur die umwälzende Größe der Aufgabe: eine Gemeinschaft von Erkennenden zu gründen an Stelle der Korporation von Beamteten und Studierten. Er zeigt nur, bis zu welchem Grade die heutigen Wissenschaften in der Entwicklung ihres Berufsapparats (durch Wissen und Fertigkeiten) von ihrem einheitlichen Ursprung in der Idee des Wissens abgedrängt sind, der ihnen ein Geheimnis, wenn nicht eine Fiktion geworden ist." (76)<sup>250</sup> Benjamin fordert also statt der "Korporation von Beamteten und Studierten" eine Gemeinschaft von Erkennenden, wobei

---

<sup>249</sup> Walter Benjamin: DAS LEBEN DER STUDENTEN; ursprünglich in: Der Neue Merkur 2 (München 1915, S. 727–737), danach in: Das Ziel. Aufrufe zu tätigem Geist, hrsg. von Kurt Hiller (München und Berlin 1916)

<sup>250</sup> Zitiert nach der zweibändigen Ausgabe *SCHRIFTEN* (1955).

er es anscheinend als selbstverständlich voraussetzt, daß die Erkennenden, so wie es bei ihm damals der Fall war, privat über derart reichliche Geldmittel verfügen, daß sie keine staatlichen Zuwendungen brauchen. Mit den passiven Partizipien "Beamtete" und "Studierte" anstelle der üblichen Wendung "Professoren und Studenten" will Benjamin offenbar ausdrücken, daß es sich bei beiden Personen- [56] gruppen nicht um autonome Subjekte handelt, sondern um passiv in bestimmte Rollen gedrückte Objekte. Der Ehrentitel "Studenten", der noch im Titel der Rede erscheint, wird ihnen also in dieser Passage aberkannt.

Mit der Terminologie des Antiquitätenhändlers bezeichnet Benjamin im folgenden die von ihm vorgefundene Universität als Fälschung. "Jene Verfälschung des Schöpfergeistes in Berufsgeist, die wir überall am Werke sehen, hat die Hochschule ganz ergriffen und sie vom unbeamteten schöpferischen Geistesleben isoliert." (81)<sup>251</sup> Es wäre natürlich grotesk, wenn ich, der ich nun selbst Beamter bin, das mit uneingeschränktem Beifall zitieren würde. Aber ich denke doch, daß Benjamin hier den wunden Punkt geistiger Tätigkeit im Universitätsbereich getroffen hat. Nur unterscheidet sich die heutige Situation von der zur Zeit des jungen Benjamin dadurch, daß das unbeamtete schöpferische Geistesleben praktisch nicht mehr möglich ist. Der ganze Kulturbereich wurde in den letzten beiden Jahrzehnten so verapparatet, daß jeder, der geistig irgendwie produktiv ist, in die Zwänge dieses Apparates und damit in beamtenähnliche Strukturen gerät. Eine Tätigkeit als freier Schriftsteller, wie Benjamin sie in den zwanziger Jahren ausübte, wäre unter den gegenwärtigen Bedingungen gar nicht mehr vorzustellen. Die Redaktionen und Verlage würden heute sofort versuchen, ihn einzubinden und seine Mitarbeit auf eine Weise zu verplanen, die Benjamin wohl unerträglich gewesen wäre. Vielleicht haben einige von Ihnen das längere Interview zwischen Siegfried Lenz und dem Leiter des Rezensions-

---

<sup>251</sup> Dies korreliert in gewisser Weise mit der Intention des Anthroposophen Rudolf Steiner in seiner Arbeit *Das soziale Hauptgesetz* (Stuttgart 1920; GA 23, Dornach 1973). In diesem Zusammenhang stand auch Joseph Beuys mit seinem Projekt der Free International University (FIU).

[57] wesens der Frankfurter Allgemeinen, Marcel Reich-Ranicki, verfolgt, das vor einigen Monaten im Fernsehen gesendet wurde. Da wirkte auf mich jedenfalls Reich-Ranicki wie ein Ministerialdirigent, der die freien Mitarbeiter als seine Untergebenen ansieht, denen er Bücher zur Rezension anweist und die vor allem pünktlich arbeiten und abliefern müssen. Als Gegenleistung ist natürlich die materielle und soziale Fürsorge für die Mitarbeiter unvergleichlich größer als in der Weimarer Republik. Die Alternative ist heute eigentlich nur noch die, ob man sich dem Apparat einfügt oder schnell ganz und gar draußen steht, nicht mehr die zwischen beamtetem und unbeamtetem Geist. Sicherlich ist diese Entwicklung dem deutschen Geist schlecht bekommen; seine allgemeine Nivellierung auf die Tätigkeit von Beamten hat seit den siebziger Jahren zu einer erschreckenden Öde geführt.

In seinem Vortrag über das LEBEN DER STUDENTEN geht Benjamin im weiteren besonders scharf mit den Studenten ins Gericht, die sich damals für die sozialen Belange der Arbeiterschaft einsetzten. Er stellt fest, daß dabei – ich zitiere – "nur ein Abbiegen stattfindet, um den Konsequenzen geistigen kritischen Daseins, dem der Student verpflichtet ist, auszuweichen". Und daran schließt Benjamin den Satz an: "Denn wirklich ist er zu dem Zwecke Student, daß ihm das Problem des geistigen Lebens mehr am Herzen liegt als die Praxis sozialer Fürsorge." (79) Das Studium ist zu ernst, als daß ein Student noch Zeit und Kraft hätte, sich als Menschheitsretter im "Nebenamt" zu betätigen. Die linksengagierten Studenten mißbrauchen die Nöte der Menschheit für ihre privaten kindlichen Spaß. Wer wirklich von dem sozialen und politischen Unrecht so berührt wäre, wie er es zu sein angibt, würde sein Studium hinwerfen<sup>252</sup> und sich nur noch der sozialen Arbeit widmen. Benjamin verweist auf Tolstoj, der in dieser Hinsicht das "Alles oder Nichts" gefordert hat, jene Alternative, vor der die Studenten zurückschrecken. Ich zitiere: "Jener Tolstoische Geist, der die ungeheure Kluft zwischen dem Bürger- und

---

<sup>252</sup> Handschriftliche Korrektur (Puder?) von "wegwerfen".

Proletarierdasein aufriß, der Begriff<sup>253</sup>, daß den Armen dienen eine Menschheitsaufgabe, nicht Sache des Studenten im Nebenamt sei, der hier, gerade hier alles oder nichts forderte, jener Geist, der in den Ideen der tiefsten Anarchisten und in christlichen Klostersgemeinschaften erwuchs, dieser wahrlich ernste Geist einer sozialen Arbeit der aber der kindlichen Versuche der Einfühlung in Arbeiter- und Volkspsyche nicht bedurfte, ist in studentischen Gemeinschaften nicht erwachsen." (78)

Der spezielle Vorwurf Benjamins gegen die Professoren, über den Einwand hinaus, daß ein geistiger Mensch nie Beamter werden darf, – der spezielle Vorwurf Benjamins also ist der, daß sie alle ungueten Tendenzen der Studenten fördern, weil sie ihnen, den Professoren, zugute kommen. Im selben Jahr 1914, in dem er die Rede über das LEBEN DER STUDENTEN hielt, schreibt Benjamin an einen Freund, nachdem er sich das Kommentierte Vorlesungsverzeichnis der Berliner Universität angesehen hat: "Es ist wiederum nur dies: daß ich mich entschloß, die Anschläge der Vorlesungen durchzugehen ... die grelle Brutalität sah, mit der die Forschen- [59] den sich vor Hunderten ausstellen, gegenseitig sich nicht scheuen, sondern beneiden, und endlich raffiniert und pedantisch Ehrfurcht Werdender vor sich selbst, in Furcht vor Nun-Gewordenen, Frühreifen und Verfaulten umfälschen. Die unverhüllte Rechnung mit meiner Schüchternheit Furcht Streberei und was viel mehr ist meiner Gleichgültigkeit, meiner Kälte und Unbildung erschrak, entsetzte mich. Kein einzelner hebt sich da heraus, (...) der Anblick dieser Gemeinheit erniedrigt unerträglich."<sup>254</sup> In ihrem Konkurrenzkampf untereinander oder auch nur zur Befriedigung des eigenen Narzißmus benutzen die Dozenten raffiniert die Unsicherheit der Studenten als Mittel, wobei Benjamin allerdings nicht den Dozenten persönlich die Schuld gibt, sondern der Institution Hochschule als Korporation von Beamteten und Studierten. Benjamin sagt ja ausdrücklich: "Kein einzelner hebt sich da heraus, (...)."

---

<sup>253</sup> Sollte meines Erachtens eher "begriff" heißen, jedoch so auch in der von mir zum Vergleich herangezogenen online-Ausgabe: <http://www.textlog.de/benjamin-leben-studenten.html> .

<sup>254</sup> Sic! – Leider keine Quellenangabe im Typoskript.



Und ich muß aus eigener Erfahrung sagen, daß ich mir zwar jedesmal, wenn ich meine<sup>255</sup> Annoncen für das Kommentierte Vorlesungsverzeichnis verfasse, diese Briefstelle von Benjamin in Erinnerung rufe, dann aber doch gar nicht umhin kann, in den allgemeinen Gestus der Selbstreklame und Einschüchterung zu verfallen.

Die Studenten vermögen sich vor diesen Praxen nur zu retten, indem sie sich bewußt machen, welche Verpflichtung ihre Jugend bedeutet. Das sagt Benjamin am Ende seiner Rede über das LEBEN DER STUDENTEN. Die Jugendzeit ist nicht Wartezeit auf einen Beruf, die als leere Zeit irgendwie ausgefüllt werden muß, sondern das intensivste geistige Studium des Menschen. Daß die Studenten dies nicht erkennen, daß sie [60] so wenig Ehrfurcht vor sich selbst haben, wirft Benjamin ihnen mit Pathos vor. "Weil sie ihr Alter nicht erkennen, gehen sie müßig. (...) Sie messen sich an den Vätern, nicht an den Nachgeborenen und retten den Schein ihrer Jugend. Ihre Freundschaft ist ohne Größe und Einsamkeit. (...) Ihre Statt hat die persönlich zugleich beschränkte und zügellose Verbrüderung, die sich gleich bleibt in der Kneipe und bei der Vereinsgründung im Café. Diese Lebensinstitutionen alle sind ein Markt von Vorläufigem, wie das Treiben in Collegien und Cafés, Ausfüllungen leerer Wartezeit, Ablenkung vom Ruf der Stimme, ihr Leben aus dem einigen Geist von Schaffen, Eros, Jugend aufzubauen. Es gilt eine keusche und verzichtende Jugend, die von der Ehrfurcht vor dem Nachfolgenden erfüllt ist, von der Georges Verse zeugen ..."

*Bevor ich nun die von Benjamin zitierten Verse Georges vorlese, möchte ich vorweg eine Hilfe für ihr Verständnis geben. Bemerkung –*

---

<sup>255</sup> Handschriftliche Korrektur (hier zweifellos von Puder) von "die" – von daher kann auf die Urheberschaft der anderen, in derselben Handschrift verfaßten Änderungen geschlossen werden.

Erfinder rollenden gesangs und sprühend  
 Gewandter zwiegespräche: frist und trennung  
 Erlaubt dass ich auf meine dächtnistafel  
 Den frühern gegner grabe – tu desgleichen!  
 Denn auf des rausches und der regung leiter  
 Sind beide wir im sinken. nie mehr werden  
 Der knaben preis und jubel so mir schmeicheln.  
 Nie wieder strofen so im ohr dir donnern.<sup>256</sup>

"Aus Mutlosigkeit ist das Leben der Studenten solcher Erkenntnis ferngerückt. (...) Solange sie sich dem entziehen, [61] wird ihr Dasein sie mit Häßlichkeit strafen, und noch den Stumpfen wird Hoffnungslosigkeit ins Herz treffen. Noch geht es um die äußerste gefährdete Notwendigkeit, es bedarf der strengen Richtung. Jeder wird seine eignen Gebote finden, der die oberste Forderung an sein Leben heranträgt. Er wird das Künftige aus seiner verbilderten Form im Gegenwärtigen erkennend befreien." (82)

*Bemerkung zur Problematik dieser "Metaphysik der Jugend" (Kompromittierung durch die typisch bürgerliche Vergoldung der Jugend, merkwürdige Affinität zu Hegels Geschichtsphilosophie, die Jugend der Menschheit im Griechentum, gänzlich absehen von der spezifischen Trauer der Jugend) –*

Wie das Künftige auszusehen hat, von dem Benjamin im letzten Satz seiner Rede spricht, hat er vier Jahre danach, 1918, in einem Entwurf mit dem Titel ÜBER DAS PROGRAMM DER KOMMENDEN PHILOSOPHIE ausgeführt. Dieser Text ist am leichtesten zugänglich in dem es-Band 103, der den Titel trägt "ZUR KRITIK DER GEWALT UND ANDERE AUFSÄTZE" und den Herbert Marcuse 1965 herausgegeben und mit einem Nachwort versehen hat. Vielleicht ist es zweckmäßig, zunächst kurz etwas zum Titelaufsatz dieses Bandes zu sagen, obwohl er später entstand als das PROGRAMM DER KOMMENDEN PHILOSOPHIE. Denn wer diesen Essay nicht kennt, wird an ihn aufgrund der Entstehungszeit mit einer ganz falschen Erwartung herangehen, nämlich der, daß Benjamin darin besonders die sinnlose Gewalt des ersten Weltkrieges kritisiert und gegen sie theoretisch ankämpft. Diese Erwartung

<sup>256</sup> In der erwähnten online-Ausgabe fehlt vor den Wörtern "nie" beide Male der Punkt.

ist deshalb falsch, weil Benjamin der Kriegsausbruch und das Kriegsgeschehen erstaunlich unberührt ließen. Man kann beinahe sagen, der Krieg hat ihn insofern nicht interessiert, als er einzig und allein damit beschäftigt war, seine geistigen Intentionen zu verfolgen. Charakteristisch dafür ist das Mißverständnis, mit dem Benjamin ein Telegramm seines Vaters aufnahm, das ihm dieser kurz nach Kriegsausbruch schickte, als sich Benjamin mit einer Freundin, Julia Cohn<sup>257</sup>, zur Erholung in den Alpen aufhielt. Sein Vater telegraphierte ihm "Sapientia sat"<sup>258</sup> und wollte damit andeuten, daß er sich in die Schweiz zurückziehen solle, um nicht in Deutschland Soldat werden zu müssen. Natürlich konnte sein Vater sich nicht direkter ausdrücken, weil dann der Postbeamte wohl die Annahme des Telegramms verweigert hätte. Benjamin aber hatte den Kriegsausbruch gar nicht wirklich in sein Bewußtsein aufgenommen. Er dachte, daß sein Vater meine, er solle sich endlich mit seiner Freundin verloben, was er auch prompt tat. Es hat einige Mühe gekostet, nach der Aufklärung des Mißverständnisses die Verlobung wieder zu lösen, und gegen Ende des Krieges ist Benjamin dann ja in der Tat dem frühen

<sup>257</sup> Zu der Bildhauerin Julia (Julia) (Radt-)Cohn (oder Cohen) und, wesentlich ausführlicher, zu Walter und Dora Benjamin siehe auch in der Autobiographie der Psychiaterin und Psychotherapeutin Charlotte Wolff: *Augenblicke verändern uns mehr als die Zeit* (Frankfurt/M. 1986). Aus den Jahren 1923/24 schreibt sie über W.B. unter anderem: "Walter war der geborene Poet, und es war unvergleichlich aufregend, sich mit ihm zu unterhalten. Er entführte mich in die jungfräuliche Welt der Erfahrungen aus erster Hand. Sogar bekannte Dinge zeigten sich in neuem Licht, wenn er von ihnen sprach. (...) Er war ein Romantiker und ein ausgeprägter Gefühlsmensch. Hinter seinen Arbeiten stand immer eine Person, die er liebte. (...) [Bei Benjamins Besuch in Danzig/Zoppot:] Dieser linkische und gehemmte Mann, den man sich viel eher an einem Schreibtisch als an der frischen Luft vorstellen konnte, benahm sich, als hätte man ihm etwas Wundervolles geschenkt. Alle Dinge waren ihm 'neu', und zu keinem Zeitpunkt erinnerte er mehr an ein Kind als in Zoppot. Er gluckste vor Lachen, und seine Augen, hinter Brillengläsern versteckt, glitzerten vor Vergnügen. Walter war ein ewiger Student mit ungeheurer Entdeckerfreude. Sein Geist erinnerte mich immer an einen Maulwurf, der ständig gräbt und nach etwas sucht, das darunter liegen könnte. (...) Liebe und Tod waren Benjamins wichtigste Themen, mit denen er sich ständig beschäftigte. Er erlebte nie das quälende Gefühl der Eifersucht, weder in Bezug auf seine Frau, noch bei seiner geliebten Julia, die seine Gefühle nicht erwiderte. (...) Mir wurde klar, daß Benjamin nicht der Mann war, der körperliche Liebe lange ertragen konnte, sondern daß er eher an mittelalterliche Minnesänger erinnerte, denen sehnsüchtig-nostalgische Liebe alles bedeutete. (...) Seine pedantische und gehemmte Art machte ihn zu einem Menschen, mit dem zu leben schwierig war. Sein Zynismus befremdete viele Bewunderer, doch wer ihn verstand, wußte, daß er sich verteidigen mußte, indem er sich die Leute vom Leib hielt. (...) Walters persönliches Leben blieb steril und von Sehnsüchten bestimmt. Sein Ich war in seiner Arbeit, es wurde genährt durch Menschen, die er unerwidert liebte. Er hätte es nicht anders haben wollen. Ich bin davon überzeugt, daß der Schlüssel zu seinem Werk in der Erkenntnis liegt, daß er ein Dichter war, der sich zufällig auch als ein brillanter Philosoph und einer der bemerkenswertesten Interpreten unserer Zeit herausstellte." (A.a.O., S. 83-88) - Dies alles korreliert mit der Freundschaft und dem veröffentlichten Briefwechsel zwischen W.B. und Gretel Karplus (-Adorno) wie auch mit der von Puder erwähnten Beziehung mit Asja Lacis.

<sup>258</sup> Sinngemäß: "Du weißt genug!"

Ratschlag seines Vaters gefolgt und ist in die Schweiz gegangen, um eine Einberufung zu vermeiden. – Benjamin hat das reale politische Zeitgeschehen immer nur sehr indirekt wahrgenommen.

Bemerkung zum MOSKAUER TAGEBUCH <sup>259</sup> –

In dieser Arbeit zur KRITIK DER GEWALT handelt es sich also nicht etwa um eine Auseinandersetzung mit dem furchtbaren Ereignis des ersten Weltkrieges, sondern um den Versuch, den Begriff der Gewalt zu durchdringen, wobei "Kritik" im ursprünglichen Sinn des Wortes vor allem Son- [63] derung, Unterscheidung meint. Eine solche Sonderung hat nach Benjamin zur Voraussetzung, daß das Verhältnis der Gewalt zum Recht und zur Gerechtigkeit dargestellt wird. Die ersten Sätze der Arbeit lauten: "Die Aufgabe einer Kritik der Gewalt läßt sich als die Darstellung ihres Verhältnisses zu Recht und Gerechtigkeit umschreiben. Denn zur Gewalt im prägnanten Sinne des Wortes wird eine wie immer wirksame Ursache erst dann, wenn sie in sittliche Verhältnisse eingreift. Die Sphäre dieser Verhältnisse wird durch die Begriffe Recht und Gerechtigkeit bezeichnet." (29)<sup>260</sup> Gewalt ist für Benjamin nur unter dem Aspekt wesentlich, daß sie Recht setzt, verändert oder aufgibt, wie umgekehrt das Recht für ihn nur eine Form der Gewalt darstellt. Man kann das vielleicht drastisch an dem folgenden Beispiel erläutern, das Ihnen zunächst wohl als recht albern erscheint: wenn ein Student, der sich über Äußerungen eines Dozenten geärgert hat, diesem eine Ohrfeige schlägt, so ist die Handlung als solche nicht als Gewalt relevant; nur wenn damit ein Züchtigungsrecht von Studenten an Dozenten etabliert werden soll oder wird, handelt es sich im Gewalt im prägnanten Sinn. (Es versteht sich damit von selbst, daß Fragen, wie sie für die heutige Diskussion aktuell sind: etwa die, in welchem

---

<sup>259</sup> Walter Benjamin: MOSKAUER TAGEBUCH. Aus der Handschrift herausgegeben und mit Anmerkungen von Gary Smith. Mit einem Vorwort von Gershom Scholem (Frankfurt/M. 1980). Im Mittelpunkt von Benjamins Aufzeichnungen von seinem Aufenthalt in Moskau 1926/27 steht seine Bekanntschaft mit Jewgenij Gnedin (offenbar einem Sohn von Alexander Parvus-Helphand, einer leider ganz in Vergessenheit geratenen bedeutenden Persönlichkeit der Zeitgeschichte), Asja Lacin und Bernhard Reich sowie Benjamins Überlegungen zu Kommunismus, Sozialismus und zur Oktoberrevolution. Auch als Augenzeugenbericht zum Moskauer Alltag dieser Jahre ist das nicht literarisch überarbeitete Tagebuch lesenswert. (Siehe weitere Hinweise hier in der Folge.)

<sup>260</sup> Walter Benjamin: ZUR KRITIK DER GEWALT UND ANDERE AUFSÄTZE (Frankfurt/M. 1965)

Verhältnis das Ziel von Gewaltanwendung zu den von ihr verursachten psychischen und physischen Schäden stehen darf, für Benjamin völlig uninteressant sind.) Zum anderen folgt aus der von Benjamin vorgenommenen Verknüpfung von Gewalt und Recht, daß der Rechtsstaat, wie er in den westeuropäischen Ländern vor allem durch die An- [64] strengung der Aufklärer erreicht wurde, nicht etwa eine humane Errungenschaft darstellt. Der Rechtsstaat ist für Benjamin nicht das Gegenbild zur Gewaltherrschaft der Könige und zum Machtgebrauch, wie er in den Göttermynthen anschaulich wurde, sondern der Rechtsstaat ist deren abgeschwächte, weniger selbstbewußte, kaschierte Form. Auf der anderen Seite steht für Benjamin der unerlöste Bannkreis alles bisherigen, in dem der Überhang vom Mythos zum angeblich vernünftigen Recht keinen Fortschritt bedeutet, nur eine Oberflächenveränderung ist, auf der anderen Seite steht der Gott des Alten Testaments und die durch ihn mögliche Erlösung. Auch sie ist mit Gewalt und Vernichtung verbunden, aber was in ihr vernichtet wird, ist vor allem das Recht selbst und damit die Gewalt. An die Stelle des Rechts tritt die Gerechtigkeit. In ihr werden die Verhältnisse des bloßen Lebens, die immer auf den Austausch von Schuld und Vergeltung hinauslaufen, beseitigt. Insofern ist gerade die Vernichtung des Lebens, aber wie Benjamin nachdrücklich hervorhebt: die unblutige Vernichtung, weil das Blut das Bild für den Weiterfluß des Lebenszusammenhanges ist, Zeichen der göttlichen Gewalt, deren Maßstab, wie gesagt, Gerechtigkeit als Gegenbegriff zum Recht bildet. Zusammenfassend endet der Essay in einer neuen Dreigewaltenlehre. Es gibt die rechtsetzende Gewalt, wie sie vor allem der Mythos beschreibt, die Benjamin die "schaltende" nennt, es gibt zweitens die rechtserhaltende Gewalt, die Benjamin "verwaltend" nennt. Beide Formen sind für Benjamin zu verwerfen. Er gibt schließlich als dritte Form der Gewalt die rechtsvernichtende, gerech- [65] tigkeitschaffende Handlung Gottes. Sie heißt die "waltende" Gewalt<sup>261</sup>. Was ihr im empirisch-menschlichen Bereich entspricht, läßt Benjamin vage. Er deutet

---

<sup>261</sup> "Gewalt" handschriftlich (Puder)

aber an, daß ihr am nächsten kommt der reine proletarische Generalstreik, der nicht etwa um der Verbesserung der Lebensbedingungen willen geführt wird oder um den Sozialismus zu erkämpfen, sondern dessen einziges Telos es ist, als Abbild der göttlichen Gerechtigkeit das Unrecht des Rechts zu vernichten, als Gewalt Gewalt aufzuheben.

Die kurze Darstellung der Benjaminschen KRITIK DER GEWALT, die ich eben versucht habe, sollte nicht mehr sein als ein Hinweis auf das, worum es in dieser Schrift geht. Angemessen ließe sich dieser Text nur in einem Seminar erörtern, weil sein Wortlaut oft sehr dunkel ist. Allerdings hat er viel größere Vereinfachungen erfahren, als es die ist, die mit meiner kurzen Darstellung zwangsläufig verbunden war. In der Studentenbewegung nämlich hat man vielfach ohne Rücksicht auf den theologischen Gesamtzusammenhang des Essays die Verwerfung des Rechtsstaats durch Benjamin als Legitimation für eigene Rechtsbrüche benutzt, und zweifellos hatte schon Herbert Marcuse derartiges im Auge, als er die Schrift in seiner Benjaminausgabe von 1964 so stark exponierte durch den Titel ZUR KRITIK DER GEWALT UND ANDERE AUFSÄTZE. Im Ernst läßt sich wohl kaum rechtfertigen, daß gerade diese Arbeit aus dem Frühwerk Benjamins derart herausgehoben wird. Für ihn selbst war sein Entwurf ÜBER DAS PROGRAMM DER KOMMENDEN PHILOSOPHIE, der bei Marcuse unter den "anderen" Aufsätzen erscheint, weitaus bedeutender. Diesen Entwurf schrieb Benjamin, wie ich schon sagte, 1918, [66] und zwar in Bern. Er übergab ihn Scholem, der ihn 1963 zum ersten Male veröffentlichte, in der Festschrift zu Adornos 60. Geburtstag.<sup>262</sup> – (*Bemerkung über den Zusammenhang mit dem "Ältesten Systemprogramm ...", das 1917 von Franz Rosenzweig veröffentlicht wurde.*)<sup>263</sup> – Dieser Text setzt ein mit einem äußerst nachdrücklichen Bekenntnis zu Kant. Der erste Satz lautet: "Es ist

---

<sup>262</sup> Max Horkheimer (Hrsg.): ZEUGNISSE. THEODOR W. ADORNO ZUM SECHZIGSTEN GEBURTSTAG (Frankfurt/M. 1963)

<sup>263</sup> Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus ist der Titel eines kurzen Textes, dessen Verfasser nicht zweifelsfrei feststeht. Seit seiner Entdeckung wird dem Fragment große Bedeutung für die Geschichte und die Interpretation der Ursprünge der Philosophie des Deutschen Idealismus beigemessen. Er wurde erstmalig veröffentlicht von Franz Rosenzweig (1917).

die zentrale Aufgabe der kommenden Philosophie die tiefsten Ahnungen die sie aus der Zeit und dem Vorgefühl einer großen Zukunft schöpft durch die Beziehung auf das Kantische System zu Erkenntnis werden zu lassen." Dieses Bekenntnis zu Kant ist deshalb besonders bemerkenswert, weil es in die Zeit des Niedergangs des Neukantianismus fällt.

*Bemerkung zum Neukantianismus und zu seiner Substituierung durch nicht primär erkenntnistheoretisch orientierte Richtungen, Neuhegelianismus, Lebensphilosophie usw. –*

Zumindest gegen den heraufziehenden Neuhegelianismus scheint Benjamins Bekenntnis zu Kant eine Spitze zu enthalten. Denn im Januar 1918 heißt es in in einem seiner Briefe an Scholem: "Von Hegel dagegen hat mich das was ich bisher las durchaus abgestoßen. Ich glaube wir würden, wenn wir uns seine Sachen auf kurze Zeit vornehmen würden, bald auf die geistige Physiognomie kommen die daraus blickt: die eines intellektuellen Gewaltmenschen, eines Mystikers der Gewalt, die schlechteste Sorte die es gibt (...)."

Mit all den Richtungen, die die Abkehr vom Neukantianismus betrieben, hat der junge Benjamin allerdings gemeinsam, daß er die Philosophie zum Ausdruck tieferer, lebendigerer Erfahrungen machen will, als sie im Kantischen Werk [67] festgehalten sind. Ich lese den ersten Satz noch einmal vor. "Es ist die zentrale Aufgabe der kommenden Philosophie die tiefsten Ahnungen die sie aus der Zeit und dem Vorgefühl einer großen Zukunft schöpft durch die Beziehung auf das Kantische System zu Erkenntnis werden zu lassen." Wesentlich ist also, daß nicht nur die "tiefsten Ahnungen", die sich im Jahr 1918 für Benjamin aus "der Zeit und dem Vorgefühl einer großen Zukunft" ergeben, des Bezugs auf die Kantische Erkenntniskritik bedürfen, sondern daß umgekehrt auch Kants Erkenntniskritik einer tieferen Erfüllung bedarf. Weil Kant zwangsläufig im Horizont der Aufklärung dachte, war er an eine Erfahrung gebunden, von der Benjamin sagt: "Diese war eine der niedrigst stehenden Erfahrungen

oder Anschauungen von der Welt. Daß Kant sein ungeheures Werk gerade unter der Konstellation der Aufklärung in Angriff nehmen konnte, besagt, daß dieses an einer gleichsam auf den Nullpunkt, auf das Minimum von Bedeutung reduzierten Erfahrung vorgenommen wurde. (...) Was das Niedere und Tiefstehende der Erfahrung jener Zeit ausmacht, worin ihr erstaunlich geringes spezifisch metaphysisches Gewicht liegt, wird sich nur andeuten lassen in der Wahrnehmung wie dieser niedere Erfahrungsbegriff auch das Kantische Denken beschränkend beeinflußt hat. Es handelt sich dabei selbstverständlich um denselben Tatbestand, den man als die religiöse und historische Blindheit der Aufklärung oft hervorgehoben hat (...)." Die Tragik Kants bestand also darin, daß er in einer der dürrigsten Epochen der Menschheit lebte, in der Aufklärung, einer Zeit völliger metaphysischer Nullität, [68] und darin, daß diese Niederung sein Werk beschränken mußte. Diese Verachtung der Aufklärung hat Benjamin nie aufgegeben, sie hängt mit der Geringschätzung des Rechtsstaates zusammen und sie hat sich dann später in seine rigorose Ablehnung der deutschen Sozialdemokratie transformiert. In Benjamins Animosität gegen die Aufklärung lag übrigens, um das hier schon vorwegzunehmen, später einer der entscheidenden Kontroverspunkte zwischen ihm und Horkheimer. Horkheimer sah in der Geringschätzung der Aufklärung eine der übelsten deutschen Traditionen. Selbst wenn er die Aufklärung kritisierte, so war diese Kritik doch immanent, und an wirklicher Humanität interessierte Denker wie Hume, Lessing und Voltaire waren für Horkheimer tiefsinniger als Mystiker und Metaphysiker, die den inneren Vorgängen der Gottheit nachgrübelten. Vollends deutete Horkheimer Kants Transzendentalphilosophie nicht als ein durch die Aufklärung tragisch geschädigtes Gebilde, sondern als deren größte Leistung.

Im folgenden wendet Benjamin auf das Verhältnis von Kants Erkenntniskritik zu der 1918 von ihm selbst intendierten Metaphysik den theologisch bedeutsamen Terminus "Typik" an. Typologisch nennt man



jene Betrachtungsweise des Alten Testaments, die jeweils in dessen Erzählungen den Vorverweis auf ein Ereignis des Neuen Testaments (seinen "Typus") sieht, und nach dieser Nomenklatur würde Kant dem Alten Testament entsprechen und das von Benjamin Angestrebte dem Neuen Testament. Benjamin fordert – ich zitiere –: "unter der Typik des Kantischen Denkens die erkenntnistheoretische Fundierung eines höheren Erfahrungsbegriffs vor- [69] zunehmen." Allerdings wäre es eine zu einfache Auffassung des Verhältnisses von Kantischer Erkenntnistheorie und künftiger Metaphysik, jene als metaphysiklos und diese als bloße Ergänzung zu bezeichnen. Die Beziehung wird dadurch kompliziert, daß bei Kant selbst – von ihm unbemerkt – Elemente oder, richtiger gesagt, Rudimente einer früheren Metaphysik als, wie Benjamin es nennt, "Krankheitskeime" fortwesen; Benjamin diagnostiziert vor allem zwei: "Die wichtigsten dieser Elemente sind: erstens die bei Kant trotz aller Ansätze dazu nicht endgültig überwundene Auffassung der Erkenntnis als Beziehung zwischen irgendwelchen Subjekten und Objekten oder irgendwelchem Subjekt und Objekt; zweitens: die ebenfalls nur ganz ansatzweise überwundene Beziehung der Erkenntnis und der Erfahrung auf menschlich empirisches Bewußtsein." (161)

Was Benjamin hier anführt, sind Grundvoraussetzungen der "Kritik der reinen Vernunft". In Kants Formel von der Koperinikanischen Wende heißt es, bisher habe man angenommen, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach dem Gegenstand richten; von jetzt an sei umgekehrt zu denken: "die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten" (B XVI). Das bedeutet: es wird zwar die Orientierung vom Objekt auf das Subjekt verlagert, weil wir nur über unsere eigenen Erkenntnisbedingungen allgemeingültige Aussagen machen können, jedoch nie definitiv zu durchdringen vermögen, was uns gegenübersteht. Aber die Erkenntnis wird, wie schon die Wortwahl zeigt: "wir – Gegenstand", weiter als eine Subjekt-Objekt-Relation aufgefaßt und nicht als ein übergreifendes [70] Geschehen, das die Bezugspunkte Subjekt und Objekt illusorisch macht. –

Kantphilologisch zutreffend ist zweifellos auch Benjamins anderer Befund, das transzendente Bewußtsein, das die für alle Menschen gültige und notwendige Erkenntnis konstruiert, sei bei Kant nicht radikal von dem empirischen Bewußtsein abgehoben, das jeder einzelne an sich selbst wahrnehmen kann.

*Bemerkung zum Begriff des Transzendentalen. –*

Wenn Kant auch in seiner Spätphase mit einem neuen Begriff vom "Bewußtsein überhaupt" experimentierte, einem "Bewußtsein überhaupt", bei dem kaum noch ein Bezug auf den Einzelnen besteht, so ist doch die Konstruktion der "Kritik der reinen Vernunft" die, daß das allgemeine transzendente und das individuelle Bewußtsein aufeinander verweisen; eine Konstruktion, die Horkheimer gerade als das humane und Großartige der "Kritik der reinen Vernunft" ansah, statt, wie Benjamin hier, als ihren "Krankheitskeim". Benjamin will, wie er im folgenden sagt, die Erkenntnis in einer Sphäre begründen, die für das empirische alltägliche Bewußtsein schlechthin transzendent ist. Ich zitiere: "Das reine transzendente Bewußtsein ist artverschieden von jedem empirischen Bewußtsein und es ist daher die Frage, ob die Anwendung des Terminus Bewußtsein hier statthaft ist."

Es geht Benjamin also darum, erstens einen Begriff von Erkenntnis zu fundieren, der nicht an den Bezugspunkten von Subjekt und Objekt orientiert ist, und zweitens darum, diesen Begriff von Erkenntnis in einer Sphäre zu begründen, die, wie er sagt, "artverschieden ist von jedem empirischen Bewußtsein." [71]

Das Gemeinte läßt sich vielleicht am klarsten durch den Hinweis auf die Kunst erläutern, wobei allerdings anzumerken ist, daß Benjamin selbst diesen Hinweis nicht gibt. Man kann ein Kunstwerk als Gefüge von Subjekt-Objekt-Relationen auffassen, also etwa in der Weise, daß man zunächst untersucht, wie die Umwelt, in der ein Künstler aufgewachsen ist und die Tradition, in der er steht, als das Objektive auf das Subjekt des

Künstlers eingewirkt haben, und dann weiterverfolgen, wie sich die subjektiven Intentionen des Künstlers in den objektiven Gegebenheiten seiner Thematik in den von ihm vorgefundenen Techniken und Materialien verwirklichen.<sup>264</sup>

Man kann aber auch diese Betrachtungsweise als unangemessen und trivial ablehnen und denken, daß sich im Kunstwerk die reine Kunst ereignet und daß dabei der Blick auf das Wechselspiel zwischen der Subjektivität des Künstlers und den objektiven Bedingungen seiner Tätigkeit vom Wesentlichen ablenkt.<sup>265</sup>

Das empirische Bewußtsein des Künstlers, also z. B. was der Künstler selbst über seine Werke meint, was er mit ihnen erreichen will, welche Erlebnisse er in ihnen verarbeitet und ähnliches, wäre dann, um Benjamins Ausdruck noch einmal zu gebrauchen, "artverschieden" von ihrem reinen Kunstgehalt.<sup>266</sup>

Für die reine Kunst sind Subjekt und Objekt nur Medien, deren sie sich bedient, sie ereignet sich über sie hinweg.<sup>267</sup>

Analoges will der junge Benjamin für die Erkenntnis sicherstellen; er sieht sich selbst nicht als Subjekt, das etwas, einen Gegenstand, ein Objekt erkennt, sondern will sich zum Medium machen, durch das hindurch reine Erkenntnis geschieht. Und diese 1918 [72] in dem PROGRAMM DER KOMMENDEN PHILOSOPHIE entwickelte Einstellung hat Benjamin bis an sein Lebensende beibehalten, wenn auch in später modifizierter Form.

Mit der Idee medialer Erkenntnis – dieser Ausdruck "mediale Erkenntnis" bezeichnet das vom jungen Benjamin Angestrebte vielleicht am prägnantesten –, mit deren Idee also hängt es zusammen, daß er sich auch für deren primitive Erscheinungsformen interessierte.<sup>268</sup>

---

<sup>264</sup> Absatzzeichen handschriftlich (Puder?) eingefügt.

<sup>265</sup> Absatzzeichen handschriftlich (Puder?) eingefügt.

<sup>266</sup> siehe zuvor

<sup>267</sup> siehe zuvor

<sup>268</sup> Handschriftlicher Zeilenbruch

In der Programmschrift verweist er auf die Sichtweisen von Naturvölkern und das Verhalten von Wahnsinnigen, die sich mit ihren Wahrnehmungen identifizieren, die ihnen also – ich zitiere – "nicht mehr Objecta, gegenüberstehend sind". (162) Aber auch Wahrsagerei und in einer späteren Lebensphase Haschischerfahrungen zogen Benjamin unter dem Aspekt der medialen Erkenntnis an.<sup>269</sup>

So referiert Gershom Scholem ein Gespräch, das er über den von mir behandelten Text mit Benjamin führte: "Als ich die Rede darauf brachte, daß demnach die mantischen Disziplinen in diesen Begriff von Erfahrung legitim einzubeziehen seien, antwortete er mit einer extremen Formulierung: 'Eine Philosophie, die nicht die Möglichkeit der Weissagung aus dem Kaffeesatz einbezieht und explizieren kann, kann keine wahre sein.' Solche Wahrsagung sei vielleicht wie im Judentum verwerflich, aber sie müsse aus dem Zusammenhang der Dinge als möglich erkannt werden. In der Tat schließen noch seine spätesten Aufzeichnungen über okkulte Erfahrungen solche Möglichkeiten, wenn auch mehr implicite, nicht aus. Aus diesen Perspektiven her – keineswegs aus einer angeblichen Rauschgiftsucht, die ihm ganz [73] fernlag und ihm erst neuerdings angedichtet wurde – erklärt sich sein zeitweise lebhaftes Interesse nach den Haschischerfahrungen." (77) Adorno hat in seinen Erinnerungen auf eine weniger direkte Art als Scholem ebenfalls die seherische Disposition Benjamins beschrieben. Mit etwas pathetischen Tönen heißt es bei Adorno: "(Es war), als hätte er die metaphysische Gewalt dessen, was er sah und was er in unfehlbaren Worten auszudrücken versuchte, mit einem furchtbaren Preis bezahlt; wie wenn er gleichsam als ein Toter redete zum Preis dafür, daß er Dinge in Nüchternheit und Ruhe erkennen konnte, die Lebendige sonst nicht zu erkennen vermögen, Obwohl er keineswegs asketisch oder hager oder irgendetwas dieser Art war, hatte er ein Moment der Unkörperlichkeit. Ich habe nie einen Menschen gesehen, bei dem die gesamte Existenz (...) so

---

<sup>269</sup> Handschriftlicher Zeilenbruch

völlig von der Vergeistigung geprägt gewesen wäre. Dennoch führte jedes Wort, das er sprach, eine Art von sinnlichem Glück durch den Geist mit sich, das als bloß sinnliches, unmittelbares, lebendiges Glück wahrscheinlich ihm versagt gewesen ist." (Diese Sätze stehen in dem Band 250 der es auf Seite 13)<sup>270</sup>

Wenn der junge Benjamin von Kant so stark angezogen war, dann war einer der Gründe dafür wohl der, daß Kant in seiner Existenz ganz ähnlich, wie es Adorno in den eben zitierten Sätzen über Benjamin sagt, sich ganz und gar zum Medium seiner Erkenntnis machte, gleichsam als ein Toter lebte. Nur daß eben nach der Benjaminschen Kritik Kants Erkenntnis durch die Infiltration aufklärerischer Elemente in sie hinter seiner tiefangelegten Existenz und Einsichtsfähigkeit zurückblieb. – Es ist nun erstaunlich, daß Benjamin [74] im weiteren Fortgang seines Programms nach der Kritik an der Subjekt-Objekt-Fixiertheit Kants und an seiner nicht genügend scharfen Trennung der reinen transzendentalen Sphäre vom empirischen Bewußtsein, gerade ein Element aus dessen Werk übernehmen will, das für die meisten Kantinterpreten unwesentlich ist, die Architektonik, wie sie sich in jenem Dreierschema manifestiert, das die Hauptwerke Kants bilden, die Kritik der reinen Vernunft, die Kritik der praktischen Vernunft und die Kritik der Urteilskraft. Die Abfolge von 1. Erkenntnistheorie, 2. Moralphilosophie und 3. Kunst- und Naturphilosophie sieht Benjamin als die einzige sachlich angemessene an. Ich zitiere: "die Trichotomie" – Trichotomie ist das griechische Wort für Dreistämmigkeit – "des Kantischen Systems gehört zu den großen Hauptstücken jener Typik, die zu erhalten ist und sie vor allem muß erhalten werden." (165) Die Grundabsicht Benjamins dabei ist die, ein Kontinuum der Erfahrungen zu erlangen, das von der Religion bis zur Naturwissenschaft alle Erkenntnis umfaßt. Das könnte an die Systemanstrengung der nachkantischen Idealisten erinnern, insbesondere an die Hegels. Aber ihnen wirft Benjamin vor, daß sie den

---

<sup>270</sup> ÜBER WALTER BENJAMIN. Mit Beiträgen von Theodor W. Adorno, Ernst Bloch, Max Rychner, Gerschom Scholem, Jean Selz, Hans Heinz Holz und Ernst Fischer. (Frankfurt/M. 1968; edition suhrkamp 250). Auch in Theodor W. Adorno (GS 20.1, S. 176).

Ernst, mit dem Kant die Erkenntnistheorie zum fundierenden Teil allen Denkens machte, aufgegeben haben. Benjamin stellt dann noch recht komplizierte Erwägungen über die kategorialen Zuordnungen der Wissensgebiete an, auf die ich indessen nicht eingehen möchte, zumal er die Idee des trichotomischen Systems später nicht weiterverfolgte. Nach einer Mitteilung von Scholem hat Benjamin ungefähr im Jahr 1923 das Vorhaben aufgegeben, ein systematischer Philosoph zu werden, und beschlossen, sich ganz auf das Deuten, auslegende Philosophie zu konzentrieren.<sup>271</sup>

[75] Benjamin hat während des 1. Weltkriegs noch eine weitere programmatische Schrift verfaßt, die aber nicht die Philosophie insgesamt als Thema hat, sondern nur die Sprachphilosophie. Auch diese Schrift veröffentlichte er nicht zu Lebzeiten. Er gab sie Scholem, der sie dann Adorno 1955 für die erste Sammelausgabe von Benjamins Schriften zur Verfügung stellte. Die Arbeit trägt den Titel ÜBER SPRACHE ÜBERHAUPT UND ÜBER DIE SPRACHE DES MENSCHEN. Dieser Titel enthält eine Voraussetzung, die zunächst befremden muß: daß nämlich die Wortsprache des Menschen nur ein Sonderfall von Sprache überhaupt ist, daß von allen Wesen, ja von allen seienden Dingen ständig sprachliche Äußerungen ausgehen, nur eben nicht in Worten. Es mag noch als plausibel erscheinen, daß z. B. Sie, auch wenn Sie hier schweigend dasitzen und scheinbar nur ich rede, gleichwohl ständig mit sprachähnlichem Ausdruck auf das von mir Gesagte reagieren, daß also etwa Gähnen Sprache ist. Aber Benjamin geht über dieses Plausible hinaus. Nach seiner These spricht auch der Raum hier, der Tisch, jeder Gegenstand unablässig auf uns ein. Benjamin sagt: "Das Dasein der Sprache erstreckt sich nicht nur über alle Gebiete menschlicher Geistesäußerung, der in irgendeinem Sinn immer Sprache innewohnt, sondern es erstreckt sich auf schlechthin alles. Es gibt kein Geschehen oder Ding weder in der belebten noch in der unbelebten Natur, das nicht in gewisser Weise an der Sprache teil hätte, denn es ist

---

<sup>271</sup> Der zuvorstehende Satz wurde handschriftlich (wohl von Puder) eingefügt. Siehe Faksimile hier im Anhang.

jedem wesentlich, seinen geistigen Inhalt mitzuteilen. Eine Metapher aber ist das Wort 'Sprache' [76] in solchem Gebrauch durchaus nicht. Denn es ist eine volle inhaltliche Erkenntnis, daß wir uns nichts vorstellen können, das sein geistiges Wesen nicht im Ausdruck mitteilt; der größere oder geringere Bewußtseins, mit dem solche Mitteilung scheinbar (oder wirklich) verbunden ist, kann daran nichts ändern, daß wir uns völlige Abwesenheit der Sprache in nichts vorstellen können." (140 f.)<sup>272</sup> Es gibt also eine Sprache der Dinge, die wahrnehmbar ist; nur daß die meisten Menschen sich gegen sie taub machen. Wer die Dinge sprechen hört, gilt als geistesgestört, kommt schnellstens in die Psychiatrie. Dies ist einer der Punkte, an denen Benjamin, so wie er es im PROGRAMM DER KOMMENDEN PHILOSOPHIE anvisiert, Einstellungen des Wahnsinns nicht wegzudrängen, sondern produktiv zu machen sucht. Übrigens hat Adorno, um das hier zu ergänzen, in der rationalen Anverwandlung des Wahnsinns eine der Grundintentionen Benjamins gesehen. In der Einleitung zu dessen Briefen sagt Adorno, daß es Benjamins Ziel war – ich zitiere – "mit rationalen Mitteln heimzubringen, was an Erfahrung in der Schizophrenie sich anmeldet." (14)<sup>273</sup>

Allerdings verweist Benjamin selbst in dem Sprachaufsatz nicht auf den Wahnsinn. Er nennt als Beispiel für die menschliche Fähigkeit, die Sprache der Dinge zu vernehmen, den Bildenden Künstler, der der Dingsprache folgt und sie übersetzt, jedoch nicht in die Wortsprache, sondern in die Sprache der Plastik oder in die der Malerei. Benjamin vertritt die Ansicht,

<sup>272</sup> Meines Erachtens gibt es hier eine Korrelation zu einer zentralen Überlegung in Martin Bubers Hauptwerk *Ich und Du* (1923) bzw. schon zu Bubers erstem selbständigem Werk, *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung* (Berlin 1913, wiederveröffentlicht Berlin 2011, bei A+C). – Benjamin und Buber hatten zumindest schriftlich Kontakt und wußten voneinander auch über den gemeinsamen Freund Gershom Scholem. Buber lud Benjamin 1916 zur Mitarbeit bei dessen Zeitschrift *Der Jude ein*, was dieser allerdings ablehnte (siehe hierzu Exkurs bei [92]). Dennoch schrieb Benjamin 1926/27 den Beitrag *MOSKAU* zu der von Buber mitherausgegebenen Zeitschrift *Die Kreatur*. Dazu gibt es Briefe an Buber vom 23. 2. und vom 26.7.1927; in letzterem schreibt Benjamin: "Für die Zukunft möchte ich Ihnen ausdrücklich meine Bereitschaft zur Mitarbeit an der 'Kreatur' versichern (...)." (Zitiert nach: *Martin Buber: Briefwechsel*, Band II; Heidelberg 1973, S. 287). Der Aufsatz über *Moskau*, wo Benjamin sich 1926/27 aufgehalten hatte, erschien in *Die Kreatur* II, (S. 71 ff.). Weiterhin gibt es eine achtungsvoll-lobende Rezension Benjamins zu *Aus unbekanntenen Werken. Festgabe für Martin Buber* (Berlin 1928: Lambert Schneider).

<sup>273</sup> Siehe hierzu die *Arbeiten des Psychiaters und Psychiatriekritikers Ronald D. Laing* (seit etwa 1960), der sich seinerseits auch auf Martin Buber bezieht, sowie *Wahnsinn und Gesellschaft von Michel Foucault* (1973).

daß – ich zitiere – "die Sprache der [77] Plastik oder der Malerei etwa in gewissen Arten von Dingsprachen fundiert sei, daß in ihnen eine Übersetzung der Sprache der Dinge in eine unendlich viel höhere Sprache, aber doch vielleicht derselben Sphäre vorliegt. Es handelt sich hier um namenlose, unakustische Sprachen, um Sprachen aus dem Material." (156) An dieser Stelle ist schon angedeutet, daß Benjamin eine gewisse Hierarchie der Sprache annimmt, höhere und niedere, wobei das Kriterium für den Rangort einer Sprache ihre geistige Klarheit ist. Die Sprache der Skulptur hat eine höhere geistige Klarheit als die des Steins und steht deshalb über der letzteren. Alle spezifische geistige Begabung hat so ihren Ursprung im Vernehmenkönnen von anderen Sprachen, als es die menschliche Wortsprache ist.

*Hinweis auf den Zusammenhang mit dem Ideal der "medialen Erkenntnis" –*

Der schlechte Maler unterscheidet sich vom guten dadurch, daß er nicht hört, was die Dinge und Farben ihm mitteilen, die ihm schon zu verstehen geben, wie sie gemalt werden wollen.

Die Vorstellung von der Sprache der Dinge, die Benjamin in seinem Aufsatz entwickelt, ist zweifellos beeinflusst durch Hölderlin und Baudelaire, zwei Lyrikern, mit denen er sich damals intensiv beschäftigte. Bei Hölderlin z. B. heißt es: "Ich verstand die Stille des Aethers / der Menschen Worte verstand ich nie."<sup>274</sup> Und bei Baudelaire hat das Motiv mehrere Variationen. Zum einen geht es auch ihm darum, die unklaren Worte – les confuses paroles –, die er in [78] der Natur hört, zu übersetzen. Die erste Strophe des Gedichts "Correspondances", "Entsprechungen", lautet: "Die Natur ist ein Tempel, wo aus lebendigen Pfeilern zuweilen wirre Worte dringen; der Mensch geht dort durch Wälder von Symbolen, die ihn betrachten mit vertrauten Blicken." Dann aber beschreibt er den Dichter auch als den, der ohne Anstrengung "die Sprache der Blumen und der

---

<sup>274</sup> Friedrich Hölderlin: *Da ich ein Knabe war*, in: *Sämtliche Werke und Briefe, Band I* (München 1992, S. 167-168, hier: 168)



stummen Dinge" versteht, "Qui plane sur la vie et comprend sans effort/ Le langage des fleurs et des choses muettes." Oder in der "L'invitation au voyage" heißt es: "Tout y parlerait à l'âme en secret / sa douce langue natale."

Andererseits aber erscheint die Sprache der Dinge als Belästigung. Den Sternen am Nachthimmel z. B. wird, um es etwas zugespitzt zu formulieren, vorgeworfen, daß sie mit ihrem ständigen Gerede, mit den Gemeinplätzen, die sie von sich geben, so viel Lärm machen. In dem Gedicht "Obsession" stehen die Verse: "Comme tu me plaisais, o Nuit, sans ces étoiles/ dont la lumière parle un langage connu!"

Benjamin selbst hat an sich das Vernehmen der Dingsprache wohl nur in herausgehobenen Momenten beobachtet. Einen dieser Momente hat er in dem kurzen Prosastück DER BAUM UND DIE SPRACHE festgehalten: "Ich stieg eine Böschung hinan und legte mich unter einen Baum. Der Baum war eine Pappel oder Erle. Warum ich seine Gattung nicht behalten habe? Weil, während ich ins Laubwerk sah und seiner Bewegung folgte, mit einmal in mir die Sprache dergestalt von ihm ergriffen wurde, daß sie augenblicklich die uralte Vermählung mit dem Baum in meinem Beisein noch einmal vollzog. Die Äste und mit [79] ihnen auch die Wipfel wogen sich erwägend oder bogen sich ablehnend; die Zweige zeigten sich zuneigend oder hochfahrend; das Laub sträubte sich gegen einen rauhen Luftzug, erschauerte vor ihm oder kam ihm entgegen; der Stamm verfügte über seinen guten Grund, auf dem er fußte; und ein Blatt warf seinen Schatten auf das andere. Ein leiser Wind spielte zur Hochzeit auf und trug alsbald die schnell entsprossenen Kinder dieses Betts als Bilderrede unter alle Welt." <sup>275</sup>

Benjamin beschreibt hier also, wie sich die Sprache des Baumes auf ihn überträgt, wie aus Sprache überhaupt die Sprache des Menschen wird. Wenn jemandem derartige Erfahrungen von einer Sprache der Dinge

---

<sup>275</sup> Walter Benjamin: KURZE SCHATTEN (SCHRIFTEN II, 20)

völlig fremd sind, wird er mit Benjamins Sprachphilosophie wenig anfangen können. Der junge Benjamin versucht nicht etwa, argumentativ darzulegen, warum Dingsprachen angenommen werden müssen. Adorno hat berichtet, daß eine bevorzugte Sentenz Benjamins der Satz war: "Überzeugen ist unfruchtbar." Und in der Tat läßt sich keinerlei Argumentation vorstellen, durch die man jemanden dazu bringen könnte zu akzeptieren, daß etwa von einem Stein Sprache ausgeht, wenn er sie nicht vernimmt.<sup>276</sup>

In dem eben von mir zitierten Prosastück sprach Benjamin davon, daß sich in seiner Person die "uralte Vermählung" des Baums mit der Sprache vollzogen habe. Das ist vermutlich eine Anspielung auf den biblischen Bericht, nach dem Adam im Paradies den Dingen ihre Namen gab. Benjamin hat dieser Bericht sehr beschäftigt, wie die Arbeit ÜBER SPRACHE [80] ÜBERHAUPT UND ÜBER DIE SPRACHE DES MENSCHEN zeigt. In ihr deutet er die alttestamentliche Erzählung so, daß Adam die stumme Sprache der Dinge vollkommen verstanden habe und die Dinge jeweils mit dem ihnen einzig gemäßen Namen benannte. Gott übertrug ihm die Kraft, dies zu tun. Denn er wollte, daß alles mit seinem richtigen Namen benannt wird und dadurch erkennt. Benjamin sagt: "Die Übersetzung der Sprache der Dinge in die des Menschen ist nicht nur die Übersetzung des Stummen in das Lauthafte, sie ist die Übersetzung des Namenlosen in den Namen. Das ist also die Übersetzung einer unvollkommenen Sprache in eine vollkommene, sie kann nicht anders als etwas dazu tun, nämlich die Erkenntnis. (...) (Es ist die Aufgabe), die Gott ausdrücklich dem Menschen selbst zuschreibt: nämlich die Dinge zu benennen. Indem er die stumme namenlose Sprache der Dinge empfängt und sie in den Namen in Lauten

---

<sup>276</sup> Bei Martin Buber heißt es 1923: "Ich betrachte einen Baum. (...) Es kann aber auch geschehen, aus Willen und Gnade in einem, daß ich, den Baum betrachtend, in die Beziehung zu ihm eingetaucht werde, und nun ist er kein Es mehr. Die Macht der Ausschließlichkeit hat mich ergriffen. (...) Kein Eindruck ist der Baum, kein Spiel keiner Vorstellung, kein Stimmungswert, sondern er leibt mir gegenüber und hat mit mir zu schaffen, wie ich mit ihm, – nur anders. Man suche den Sinn der Beziehung nicht zu entkräften: Beziehung ist Gegenseitigkeit. So hätte er denn ein Bewußtsein, der Baum, dem unsern ähnlich? Ich erfahre es nicht. Aber wollt ihr wieder, weil es euch an euch geglückt scheint, das Unzerlegbare zerlegen? Mir begegnet keine Seele des Baums und keine Dryade, sondern er selber." (Ich und du, in: Ders.: Das dialogische Prinzip; Heidelberg 1979, S. 10-12)

überträgt, löst der Mensch diese Aufgabe." Und wenig später heißt es: "Die paradiesische Sprache des Menschen muß die vollkommen erkennende gewesen sein." (151 f.)

Das eigentümliche dieser paradiesischen Namenssprache ist, daß sie sich des Urteils über das Seiende enthält, das sie benennt. Oder genauer gesagt, sie hält sich an Gottes Urteil über seine Schöpfung: Und siehe, es war sehr gut.<sup>277</sup> Der Sündenfall des Menschen aber besteht nach Benjamin darin, daß er sich anmaßt zu erkennen, was gut ist und was böse. Im Sündenfall tritt an die Stelle der rein benennenden Sprache die Urteilssprache, die Benjamin als "Geschwätz" charakterisiert. Ich zitiere: "(Die Äpfel des Baums der Erkenntnis) sollten die Erkenntnis verleihen, was gut und böse sei. Gott [81] aber hatte schon am siebenten Tage mit den Worten die Schöpfung erkannt: Und siehe, es war sehr gut. Die Erkenntnis, zu der die Schlange verführt, das Wissen, was gut sei und böse, ist namenlos. Es ist im tiefsten Sinne nichtig, und dieses Wissen eben selbst das einzige Böse, das der paradiesische Zustand kennt. Das Wissen um Gut und Böse verläßt den Namen, es ist eine Erkenntnis von außen (...) Die Erkenntnis der Dinge beruht im Namen, die des Guten und Bösen ist aber in dem tiefen Sinne, in dem Kierkegaard dieses Wort faßt, 'Geschwätz' und kennt nur eine Reinigung und Erhöhung, unter die denn auch der geschwätzig Mensch, der Sündige gestellt wurde: das Gericht." (152 f.) Der Gegenbegriff zur Namenssprache ist demnach die Urteilssprache. Im Urteil verliert die Sprache die intensive Beziehung auf das Seiende, sie orientiert sich an den abstrakten Kategorien Gut und Böse und durchsetzt infolgedessen die ganze Sprache mit Abstraktionen. Was hier vielleicht manchen von Ihnen wie eine abseitige Sprachtheologie anmutet, umschreibt in Wahrheit eine Erfahrung, die in jeder Alltagskonversation gemacht werden kann. Je mehr jemand in seinem Reden über andere

---

<sup>277</sup> In diesem Zusammenhang (mit leisem Hinweis auf Adorno und Benjamin) steht der Titel einer bedeutenden Arbeit der Musiktherapeutin und analytischen Kinderpsychotherapeutin Dietmut Niedecken zur Ausgrenzung von, zum Seelenmord an kognitiv (geistig) behinderten Menschen: *Namenlos. Geistig Behinderte verstehen* (München 1989; Taschenbuchausgabe unter dem Titel *Geistig Behinderte verstehen*: München 1993).

oder über anderes urteilt, statt Dinge zu benennen, desto dünner und substanzloser wirkt das Gesagte, erscheint es eben als "Geschwätz"; ein Ausdruck, den Benjamin noch einmal wiederholt, weil er auf ihn so großen Wert legt. Ich zitiere: "Denn – noch einmal soll das gesagt werden – Geschwätz war die Frage nach dem Gut und Böse in der Welt nach der Schöpfung." (154) Durch den Sündenfall wurde [82] die Sprache, die im paradiesischen Zustand reinster Ausdruck des Seienden war, abstraktes Mittel der Beziehung. Da derartige Mittel austauschbar sind, konnten und mußten die vielen Sprachen entstehen. Einigen von Ihnen ist sicherlich bekannt, daß in Platons Dialog "Kratylos" die Frage erörtert wird, ob zwischen den Dingen und den Worten, die sie bezeichnen, eine innere und notwendige Beziehung besteht oder ob die Worte bloß willkürlich gesetzte Verständigungsmittel sind. Nach Benjamin, der allerdings nicht explizit auf den "Kratylos" eingeht, wäre die Antwort die, daß im paradiesischen Zustand die Beziehung zwischen Wort und Seiendem eine notwendige war, daß jedoch durch den Sündenfall dieses Band zerriß und die Worte beliebige Bezeichnungen wurden. Ich zitiere: "Das Leben des Menschen im reinen Sprachgeist war selig. Nach dem Sündenfall (aber), der in der Mittelbarmachung der Sprache den Grund zu ihrer Vielheit gelegt hatte, konnte es bis zur Sprachverwirrung nur noch ein Schritt sein. Da die Menschen die Reinheit des Namens verletzt hatten, brauchte nur noch die Abkehr von jenem Anschauen der Dinge, in dem deren Sprache den Menschen eingeht, sich zu vollziehen, um die gemeinsame Grundlage des schon erschütterten Sprachgeistes den Menschen zu rauben. Zeichen müssen sich verwirren, wo sich die Dinge verwickeln. Zur Verknechtung der Sprache im Geschwätz tritt die Verknechtung der Dinge in der Narretei fast als deren unausbleibliche Folge. In dieser Abkehr von den Dingen, die die Verknechtung war, entstand der Plan des Turmbaus und die Sprachverwirrung mit ihm." (154) Vor allem ist indessen die Natur das Opfer [83] des menschlichen Sündenfalls. Zwischen ihrer stummen Sprache und den vielen Menschensprachen zerriß die Beziehung, die Natur wird nicht mehr gehört. Benjamin sagt: "Nach dem

Sündenfall aber ändert sich (...) das Ansehen der Natur im tiefsten. Nun beginnt ihre andere Stummheit, die wir mit der tiefen Traurigkeit der Natur meinen. Es ist eine metaphysische Wahrheit, daß alle Natur zu klagen begönne, wenn Sprache ihr verliehen würde. (...) wo auch nur Pflanzen rauschen, klingt immer eine Klage mit. (...) Im Verhältnis der Menschensprache zur Sprache der Dinge liegt etwas, was man als 'Überbenennung' annähernd bezeichnen kann: Überbenennung als tiefster sprachlicher Grund aller Traurigkeit und (vom Ding aus betrachtet) allen Verstummens." (155) Mit der Überbenennung meint Benjamin offenbar, daß jedes Seiende nur einen Namen haben will, den richtigen, und nicht die hunderte von Namen, die ihm die vielen Menschensprachen gegeben haben. – Um einer Trivialisierung des von Benjamin Gesagten vorzubeugen, sollte wohl ausdrücklich hervorgehoben werden, daß er hier nicht von der Ausbeutung der Natur durch den Menschen spricht. Was er bezeichnet, galt schon von Epochen, in denen diese Ausbeutung noch so gut wie gar nicht stattfand.<sup>278</sup>

Die Natur klagt über die Harthörigkeit, die Taubheit des Menschen, und in Benjamins Gedanken liegt sogar die Konsequenz, daß demgegenüber die Ausbeutung das Sekundäre ist.

*Vielleicht erneute Bemerkung über den Radikalismus Benjamins (Gegenbild: die Grünen) –*

[84] Gleichwohl ist für Benjamin die Möglichkeit, das Geschwätz der Urteilssprache zu überwinden, nicht völlig verschüttet. Schon aus dem Prosastück DER BAUM UND DIE SPRACHE, das ich zitierte, geht ja hervor, daß er an die Kraft zur Erneuerung der adamtischen Namenssprache glaubte. Seine literaturkritische Arbeit sah er im Zeichen dieser Idee, Sprache zu fördern, die benennt, statt zu urteilen. Mit einer leicht mißverständlichen Formulierung könnte man sagen, daß insofern Literaturkritik für ihn Gottesdienst war, als er in der Benennung durch den richtigen Namen die

---

<sup>278</sup> Handschriftliches Zeilenumbruchzeichen (Puder?)

eigentliche Aufgabe sah, die Gott dem Menschen zugedacht hatte. Und umgekehrt ist in gewissem Betracht jede gelungene Verdichtung der Sprache zu ihrer Namensqualität, ein Gedicht Georges, die Prosa Goethes, ein Gottesbeweis. Daß der Mensch die Aufgabe des wahrhaften Benennens lösen kann, bezeugt, daß die Dinge aus dem göttlichen Wort geschaffen sind. Ausdrücklich sagt Benjamin: "Unlösbar wäre sie," – also die eben bezeichnete Aufgabe – "wäre nicht die Namenssprache des Menschen und die namenlose der Dinge in Gott verwandt, entlassen aus demselben schaffenden Wort." (151)

Es ist nun aber doch wohl notwendig, daß ich noch etwas ausführlicher auf die Idee des Namens eingehe. Denn sie steht unseren geläufigen Vorstellungen sehr fern, weil wir ja gerade den Namen als das Sinnbild des völlig Zufälligen ansehen. Ob jemand Müller, Krause oder sonstwie heißt, scheint uns ganz und gar irrelevant zu sein und über sein Wesen überhaupt nichts auszusagen. Die philosophische Richtung des Nominalismus hat diese Gleichgültigkeit des Namens [85] zur Voraussetzung, der Nominalismus vertritt die Ansicht, daß auch unsere Begriffe der Natur so äußerlich bleiben, wie es für uns als Einzelpersonen unsere Namen sind; daß die Begriffe nicht etwa das Wesen der Natur erfassen, sondern als bloße Nomina bestimmte Phänomene bezeichnen.<sup>279</sup> Dem ist nun die Benjaminsche Idee des Namens genau entgegengesetzt. Der Name beschreibt die geistige Essenz eines Wesens so konzentriert, wie es kein Begriff zu tun vermag!<sup>280</sup>

Der Name steht über dem Begriff im traditionellen Sinn, nicht unter ihm. Er ist, ich zitiere, "bildlos, Zuflucht aller Bilder". Diese Definition findet sich in einem Prosastück, das erzählt, wie Benjamin im Traum die Kirche Notre Dame sah in einer Gestalt, die mit ihrer realen nichts gemein hatte, die aber gleichwohl Notre Dame essentieller verkörperte als alle bewußten Erinnerungen, eben weil diese Traumerscheinung die Kraft des Namens

---

<sup>279</sup> Siehe auch Puders Darlegungen zum Nominalismus in seinem Essay ZUR ÄSTHETISCHEN THEORIE ADORNOS sowie der Essay ADORNO ALS SPRACHPHILOSOPH, beide hier an anderer Stelle.

<sup>280</sup> Handschriftliche Absatzmarkierung (Puder?)

symbolisierte. "Im Traum am linken Seine-Ufer vor Notre Dame. Da stand ich, aber da war nichts was Notre Dame glich, ein Backsteinbau ragte nur mit den letzten Staffeln seines Massivs über eine hohe Verschalung von Holz. Ich aber stand, überwältigt, doch eben vor Notre Dame. Und was mich überwältigte war Sehnsucht. Sehnsucht nach eben dem Paris, in dem ich hier im Traume mich fand. Woher also diese Sehnsucht? Und woher dieser ihr ganz entstellter, unkenntlicher Gegenstand? (...) Die unerhörte Sehnsucht, welche hier, im Herzen des Ersehnten mich befallen hatte, war nicht, die aus der Ferne zum Bilde drängt. Es war die selige, die schon die Schwelle des Bildes und Besitzes überschritten hat und nur noch von der Kraft des [86] Namens weiß, aus welchem der Geliebte lebt, sich wandelt, altert, sich verjüngt und, bildlos, Zuflucht aller Bilder ist." In der Textsammlung, aus der dieses Prosastück stammt und die den Titel trägt KURZE SCHATTEN, findet sich als erster Text eine Betrachtung, die die platonische, also die wahrhafte Liebe als die Liebe zum Vornamen der Frau deutet. Ich möchte auch diese Passage zitieren, der Benjamin die Überschrift gegeben hat PLATONISCHE LIEBE: "Wesen und Typus einer Liebe zeichnen am strengsten im Schicksal sich ab, welche sie dem Namen – dem Vornamen – bereitet. Die Ehe, die der Frau den ursprünglichen Nachnamen nimmt, um den des Mannes an seine Stelle zu setzen, läßt doch auch – und dies gilt von fast jeder Geschlechtsnähe – ihren Vornamen nicht unangetastet. Sie umhüllt, umstellt ihn mit Kosenamen, unter denen er oft jahre-, jahrzehntelang nicht mehr zum Vorschein kommt. Der Ehe in diesem weiten Sinne entgegengesetzt (...) ist die platonische Liebe in ihrem einzig echten, einzig erheblichen Sinn: als die Liebe, die nicht am Namen ihre Lust büßt, sondern die Geliebte im Namen liebt, im Namen besitzt und im Namen auf Händen trägt. Daß sie den Namen, den Vornamen der Geliebten unangetastet wahrt und behütet, das allein ist der wahre Ausdruck der Spannung, der Fernenneigung, die platonische Liebe heißt.<sup>281</sup> Dieser Liebe geht wie Strahlen aus einem

---

<sup>281</sup> "Platon sieht in der Liebe (Eros) ein Streben des Liebenden, das diesen stets vom Besonderen zum Allgemeinen, vom Vereinzelteten zum Umfassenden führen soll. Das geschieht der platonischen Theorie zufolge, wenn der Liebende Philosoph ist oder wird und als solcher auf eine

Glutkern das Dasein der Geliebten aus ihrem Namen, ja noch das Werk des Liebenden aus ihm hervor. So ist die Divina Commedia nichts als die Aura um den Namen Beatrice; die gewaltigste Darstellung dessen, daß alle Kräfte und Gestalten des Kosmos aus dem heil der Liebe entstiegenen Namen hervorgehen." Im letzten Satz kommt der berühmteste Begriff Benjamins vor, der Begriff der Aura, den Sie alle kennen und auf dessen Bedeutungen im einzelnen ich später noch eingehen werde. Hier wird aber schon erkennbar, wie eng dieser Ausdruck "Aura" mit Benjamins Namenskult verbunden ist.

Obwohl man sehr vorsichtig sein sollte mit der Zurückführung von Motiven Benjamins, Horkheimers und Adornos auf den Geist des Judentums, scheint bei diesem Thema der Hinweis auf den Zusammenhang doch angebracht. Für das Judentum hat der Name eine allesentscheidende Bedeutung, er ist eine reale Größe, keine Fiktion. Benjamins Freund Scholem sagt darüber: "Schem (der Name) hat eine unerschöpfliche Sprachkraft im religiösen Gefühl des Juden", und er erklärt dies damit, daß es für die Juden kein Kultbild Gottes gibt, sondern daß der Name Gottes die Stelle einnimmt, die in anderen Religionen das Kultbild hat. Scholem sagt weiter: "Der Name Gottes ist ein Zauberwort der messianischen Zuversicht", wozu er den alttestamentlichen Spruch zitiert: "Einstmals werde ich an den Völkern eine lautere Sprache verwandeln, so daß sie allesamt den Namen Gottes anrufen werden." Dieser ungeheure Respekt vor dem Namen Gottes bedingt das merkwürdige Interesse auch an dem empirischen Namen des Einzelnen, das man bei Juden selbst dann beobachten kann, wenn sie mit der religiösen Tradition ihres Volkes kaum noch oder gar nicht mehr zusammenhängen. Ich habe in meinem Leben drei Juden näher kennengelernt – nach Adorno [88] den berliner

---

*von Platon beschriebene Weise mit der Liebe umgeht. Der im Sinne Platons Liebende wählt bewusst einen philosophischen Weg, der ihn zu immer höheren Erkenntnissen führen soll. Er richtet den erotischen Drang im Lauf eines gestuften Erkenntnisprozesses auf immer umfassendere, allgemeinere, höherrangige und daher lohnendere Objekte. Dabei erweist sich schließlich die allgemeinste auf diesem Weg erreichbare Wirklichkeit, die Platon als das Schöne an sich bestimmt, als das würdigste Objekt. Dort endet die Suche des Liebenden, denn erst dort findet er nach dieser Lehre vollkommene Erfüllung seines Strebens." (Wikipedia)*

---



Religionsphilosophen und Judaisten Jakob Taubes und dann hier in Hannover Herrn Grau<sup>282</sup> – und bei allen dreien die gleiche Neigung bemerkt, sich über die Namen der Menschen Gedanken zu machen und mit ihnen Wortspiele zu veranstalten, was für einen guterzogenen Deutschen doch ein Tabu ist. In der normalen deutschen Erziehung wird das Kind ja sehr früh dazu gebracht, keinerlei Anspielungen auf den Namen zu machen, und die Germanisten unter Ihnen erinnern sich vielleicht daran, wie ärgerlich Goethe reagierte, als sein Jugendfreund Herder Witze mit seinem Namen versuchte durch die Frage: Stammst du von den Göttern ab oder von den Goten?

Welche Bedeutung für Adorno der Name hatte, ersieht man schon daraus, daß er seinen Familiennamen änderte. Er hieß ja eigentlich Theodor Wiesengrund und hat sich dann aus den Namen der Vorfahren seiner Mutter "Adorno" herausgesucht und sich in Theodor W. (W. für Wiesengrund) Adorno umbenennen lassen.<sup>283</sup> In seinem philosophischen Seminar bestand das Ritual, daß in der ersten Sitzung jeder Teilnehmer und jede Teilnehmerin aufstehen mußte und den Namen sagen. (Auch die, die durch ihre Teilnahme an früheren Seminaren schon bekannt waren.) Adorno hörte die Namen mit großer Aufmerksamkeit, sah die Einzelnen dabei intensiv an und machte auch Bemerkungen zu den Namen, z. B. erinnere ich mich an einen Herrn Hugh, der sich im Seminar selten zu Wort meldete und von dem ich später nie mehr etwas gehört habe. Immer wenn er seinen Namen nannte, sagte Adorno: "Ach ja, wie bei Karl May, Hugh, ich habe gesprochen." – Jakob Taubes, den [89] ich in Berlin kennenlernte, konnte sich gar nicht genug tun mit Sprüchen von der Art, daß er friedlich sei wie eine Taube, oder daß die Wahrheit auf Taubesfüßen komme. Schließlich fand er heraus, daß man, wenn man seinen Namen französisch ausspricht, das Wort "taupe" erhält, auf deutsch

---

<sup>282</sup> Gerd-Günter Grau, langjähriger Schriftleiter der Allgemeinen Zeitschrift für Philosophie (AZP)

<sup>283</sup> Adornos Mutter hieß vor der Ehe Maria Calvelli-Adorno della Piana. Angeblich ging es bereits auf ihren Wunsch zurück, daß Theodor sich zunächst Wiesengrund-Adorno nannte. Erst während der Zeit im Exil, bei der formellen Einbürgerung in den USA, verkürzte er den ursprünglichen Nachnamen zum W., angeglichen an die in den USA übliche Erscheinungsform (mit abgekürztem zweitem Vornamen). (Siehe Stefan Müller-Doohm: Adorno (Frankfurt/M. 2001, S. 34).

Maulwurf, und er wollte dann gleich eine Zeitschrift gründen mit diesem Titel "Der Maulwurf", woraus dann allerdings nichts wurde. Was Herrn Grau angeht, so brauche ich eigentlich keine Beispiele zu nennen. Sie alle werden oft genug gehört haben, daß Sie geistig nur Graubrot essen sollen, daß die Gegenwart der Philosophie grau ist und daß Sie nicht unter der roten oder der grünen, sondern unter der grauen Fahne marschieren sollen. Herr Grau hat übrigens auch mit meinem Namen ein Wortspiel angestellt. Nachdem ich hier meinen Bewerbungsvortrag gehalten hatte, sagte er: "Jetzt sehen Sie es, dieses Seminar braucht Puderzucker."

Alles das kann man indessen nur sehr begrenzt mit der Benjaminschen Obsession durch den Namen vergleichen. Ich möchte hier noch einmal an den Essay ZUR KRITIK DER GEWALT erinnern, den ich kurz referierte. Bei diesem Referat erwähnte ich nicht, daß es das eigentliche Ziel dieser Arbeit ist, seinen Vornamen Walter zu deuten, weil damals der Zusammenhang für Sie nicht erkennbar gewesen wäre. Wenn ich mein Referat noch einmal ins Gedächtnis rufen darf, so unterscheidet Benjamin in ihm die schaltende, die verwaltende und die waltende Gewalt. Die ersten beiden verwirft er, aber die letzte, die waltende Gewalt, die vom Walter ausgehende Gewalt nennt er die göttliche. Ich zitiere die drei letzten Sätze der Arbeit wörtlich: "Verwerflich aber ist [90] alle mythische Gewalt, die rechtsetzende, welche die schaltende genannt werden darf. Verwerflich auch die rechtserhaltende, die verwaltende Gewalt, die ihr dient. Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heißen." Benjamin also als der Walter, der die göttliche Gerechtigkeit vollstreckt. Ich wies einmal einen Bekannten auf diesen Sinn des Schlusses hin und der sagte spontan ziemlich respektlos: "Mein Gott, Walter".<sup>284</sup>

---

<sup>284</sup> Ein seinerzeit sprichwörtlich gewordener Schlagler von 1975.

Nach diesem kalauerhaften Einschub ist aber doch noch etwas sehr Ernsthaftes über die jüdische Faszination durch den Namen zu bemerken. Hätten die Juden, die vom 17. bis zum 19. Jahrhundert aus den osteuropäischen Ländern nach Deutschland strömten und bei ihrer Einbürgerung ihre Namen frei wählen konnten, sich nicht besonders schöne Namen ausgesucht wie Wiesengrund, Rosental, Mandelbaum, Fromm, Süskind, Wertheim, Kraft, Feyerabend, Schönberg oder sich nach dem Dichter von "Nathan dem Weisen" Lessing genannt oder erkennbar jüdische Namen gewählt bzw. beibehalten wie z. B. Benjamin, Cohn oder Bloch, hätten sie sich also einfach als Müller Meier, Schmidt oder Krause eintragen lassen unter dem Gesichtspunkt, daß es doch ganz egal ist, wie ein Mensch heißt, dann wären die nationalsozialistischen Mordmaßnahmen viel schwerer durchzuführen gewesen und auch der vorhergehende Antisemitismus hätte nicht so klar identifizierbare Objekte gehabt.

Damit soll nun aber nicht gesagt sein, daß alle Juden die emphatische Philosophie des Namens, die Benjamin ent- [91] wickelte, akzeptiert hätten oder akzeptieren würden. Herr Grau etwa macht zwar gern Wortspiele mit dem Namen, aber die Benjaminsche Namensmystik ist ihm ganz fremd, und auch Adorno hat sehr deutlich bekundet, daß er in dieser Hinsicht Benjamin nicht folgen wollte. In der NEGATIVEN DIALEKTIK führt Adorno aus, daß es wirkliche Namenserkennnis in der Gegenwart nicht geben könne, weil wir in einer ganz vom Begriff beherrschten Welt leben, und er wirft Benjamin vor, Begriffssprache zur Namenssprache drapiert zu haben. Nur durch Kritik an den unzulänglichen Begriffen lasse sich etwas von der Hoffnung des Namens retten, nicht aber dadurch, daß man, wie Benjamin, unmittelbar behaupte, Namenssprache zu reden. Es heißt in der NEGATIVEN DIALEKTIK: "Noch bei Benjamin haben die Begriffe einen Hang, ihre Begrifflichkeit autoritär zu verstecken. Nur Begriffe können vollbringen, was der Begriff verhindert. (...) Der bestimmbarer Fehler aller Begriffe

nötigt, andere herbeizuzitieren; darin entspringen jene Konstellationen, an die allein von der Hoffnung des Namens etwas Übergang." (59)

Ich möchte die Behandlung der Sprachphilosophie des jungen Benjamin abschließen mit der Erörterung eines Briefes, den er im Juli 1916 an Martin Buber schickte. Buber, der später als Religionsphilosoph sehr berühmt wurde und der den meisten von Ihnen wohl zumindest dem Namen nach bekannt ist, hatte Benjamin zur Mitarbeit an einer Zeitschrift mit dem Titel "Der Jude" aufgefordert. Offenbar war es das Ziel dieser Zeitschrift, für die politischen Interessen des deutschen Judentums philosophisch begründete [92] Motivationen zu entwickeln. Der junge Benjamin sah in dem Projekt einen Mißbrauch der Sprache, weil es diese zum bloßen Mittel zur Beeinflussung von Handlungen herabwürdigen mußte. Ich habe den entscheidenden Teil seiner Antwort kopiert.<sup>285</sup> Denn über den sprachphilosophischen Aspekt hinaus enthält dieser Text die erste bedeutende Äußerung der KRITISCHEN THEORIE zum sogenannten Praxisproblem. Es ist mir dabei natürlich klar, daß es eigentlich ein Anachronismus ist, im Hinblick auf diesen Brief von 1916 schon den Programmbegriff Kritische Theorie zu verwenden, den Horkheimer erst viel später prägte. Aber Benjamin umschreibt hier mit großer Schroffheit eine Position, die später, wenn auch modifiziert, für die KRITISCHE THEORIE und insbesondere Adorno wesentlich wurde. Adorno hat sich mit diesem Brief immer wieder beschäftigt und in der ÄSTHETISCHEN THEORIE zwei Seiten der Auseinandersetzung mit ihm gewidmet, die Seiten 304 und 305, so daß Sie diese Kopie als Ergänzung in Ihr Exemplar der ÄSTHETISCHEN THEORIE legen können, denn Adorno zitiert dort nur aus dem Zusammenhang gelöste Sätze.

---

<sup>285</sup> Diese Kopie befand sich nicht im Konvolut der Dateien. Ich gebe den Text des gesamten Briefes (sowie eines Briefes von Gerhard Scholem an Buber) im Anschluß an diesen Absatz wieder.

## Exkurs: Walter Benjamin an Martin Buber<sup>286</sup>

München, Juli 1916

Sehr verehrter Herr Doktor Buber,

Ich mußte ein Gespräch mit Herrn Gerhard Scholem abwarten, um mir über meine prinzipielle Stellung zum "Juden" und damit über die Möglichkeit, selbst einen Beitrag zu liefern, klar zu werden.<sup>287</sup> Denn vor der Heftigkeit des Widerspruchs, mit dem mich so viele Beiträge des ersten Heftes – ganz besonders in ihrem Verhältnis zum europäischen Krieg – erfüllten, war in mir das Bewußtsein verdunkelt, daß meine Stellung zu dieser Zeitschrift in Wirklichkeit keine andere war und sein konnte als zu allem politisch wirksamen Schrifttum, wie sie der Eintritt des Krieges mir endlich und entscheidend eröffnet hatte. Ich nehme dabei den Begriff "Politik" in seinem weitesten Sinne, in dem man ihn jetzt ständig gebraucht. Vorher bemerke ich, daß ich mir des werdenden in den folgenden Gedanken völlig bewußt bin, und daß, wo ihre Formulierung apodiktisch klingen sollte, ich damit zunächst ihre prinzipielle Geltung und Notwendigkeit für mein eigenes praktisches Verhalten im Auge habe.

Es ist eine weitverbreitete, ja die fast allerorten als Selbstverständlichkeit herrschende Meinung, daß das Schrifttum die sittliche Welt und das Handeln des Menschen beeinflussen könne, indem es Motive von Handlungen an die Hand gibt. In diesem Sinne ist also die Sprache nur ein Mittel der mehr oder weniger suggestiven Vorbereitung der Motive, die in dem Innern der Seele den Handelnden bestimmen. Es ist das Charakteristische dieser Ansicht, daß sie eine Beziehung der Sprache zur

<sup>286</sup> Martin Buber: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Band I (Heidelberg 1971, Brief 319, S. 448-450) Ursprüngliche Quelle: Walter Benjamin: Briefe, Band I (Frankfurt/M. 1966)

<sup>287</sup> Zum Hintergrund: Benjamin hatte Bubers Anfrage zunächst als "ehrendes Anerbieten" bezeichnet, jedoch ein persönliches Gespräch mit Buber zur Voraussetzung einer möglichen Mitarbeit gemacht (Brief 308, a.a.O., S. 439f.); dazu kam es zu diesem Zeitpunkt nicht. Sein Freund Gerhard (Gershom) Scholem informierte Buber über das von Benjamin erwähnte Gespräch mit ihm selbst in einem Brief vom 25.6.1916 (Brief 311, a.a.O., S. 441f); dieser Brief wird hier – nur zur Information, deshalb entgegen der Chronologie – anschließend an Benjamins Brief dokumentiert. Buber antwortete Scholem hierauf unter anderem: "Benjamins Stellungnahme (die ich aus Ihrem Brief erfahre) überrascht mich nicht. Es ist dies aber der erste Fall, wo mich Kritik nicht erfreut und anregt sondern traurig macht. Warum, werden die Jahre in ihrer Sprache besser sagen als ich in meiner vermöchte." (Brief 313, a.a.O., S. 442/3) Danach erst kam Benjamins hier dokumentierter Brief an Buber; ein Antwort Bubers hierauf ist dort nicht dokumentiert. –

1926 verfaßte Benjamin allerdings den Beitrag MOSKAU für die von Buber mitherausgegebene Vierteljahresschrift Die Kreatur (II/71-101). Und nach 1928 hat er eine sehr zugewandte Rezension des Sammelbandes Aus unbekanntem Schriften. Festgabe für Martin Buber zum 50 Geburtstag (Berlin 1928) geschrieben (in: Walter Benjamin, GESAMMELTE SCHRIFTEN III, KRITIKEN UND REZENSIONEN 1912-1931, Kapitel 46). –

Am 18.10.1936 äußerte er sich demgegenüber in einem Brief an Scholem über sein "altes unüberwindliches Mißtrauen" gegen Buber, dies mit der Behauptung, Buber habe "vermocht", "die Terminologie des Nationalsozialismus bruchlos in die Debatte jüdischer Fragen zu überführen". Scholem als Herausgeber kommentiert in einer Fußnote: "Ich teilte diese Beurteilung der Buberschen Terminologie nicht, wie ich auch W.B. schrieb." (Wesentlich Scholem bewirkte im selben Jahr die Berufung Bubers als Hochschullehrer in Jerusalem.) (Walter Benjamin/ Gershom Scholem: Briefwechsel; Frankfurt/M. 1980, S. 226-229)

Tat, in der nicht die erste Mittel der zweiten wäre, überhaupt gar nicht in Betracht zieht. Dieses Verhältnis betrifft gleichermaßen eine ohnmächtige, zum bloßen Mittel herabgewürdigte Sprache und Schrift als eine ärmliche, schwache Tat, deren Quelle nicht in ihr selbst, sondern in irgendwelchen sagbaren und aussprechbaren Motiven liegt. Diese Motive wiederum kann man bereden, ihnen andere entgegenhalten und so wird (prinzipiell) die Tat wie das Resultat eines allseitig geprüften Rechenprozesses an das Ende gesetzt. Jedes Handeln, das in der expansiven Tendenz des Wort-an-Wort Reihens liegt, scheint mir fürchterlich und um so verheerender, wo dieses ganze Verhältnis von Wort und Tat wie bei uns in immer steigendem Maße als ein Mechanismus zur Verwirklichung des richtigen Absoluten um sich greift.

Schrifttum überhaupt kann ich mit<sup>288</sup> dichterisch, prophetisch, sachlich, was die Wirkung angeht, aber jedenfalls nur magisch, das heißt un-mittelbar verstehen. Jedes heilsame, ja jedes nicht im innersten verheerende Wirken der Schrift beruht in ihrem (des Wortes, der Sprache) Geheimnis. In wievielerlei Gestalten auch die Sprache sich wirksam erweisen mag, sie wird es nicht durch die Vermittlung von Inhalten, sondern durch das reinste Erschließen ihrer Würde und ihres Wesens tun. Und wenn ich von anderen Formen der Wirksamkeit – als Dichtung und Prophetie – hier absehe, so erscheint es mir immer wieder, daß die kristallreine Elimination des Unsagbaren in der Sprache die uns gegebene und nächstliegende Form ist, innerhalb der Sprache und insofern durch sie zu wirken. Diese Elimination des Unsagbaren scheint mir gerade mit der eigentlich sachlichen, der nüchternen Schreibweise zusammenzufallen und die Beziehung zwischen Erkenntnis und Tat eben innerhalb der sprachlichen Magie anzudeuten. Mein Begriff sachlichen und zugleich hochpolitischen Stils und Schreibens ist: hinzufügen auf das dem Wort Versagte; nur wo diese Sphäre des Wortlosen in unsagbarer reiner Macht sich erschließt, kann der magische Funken zwischen Wort und bewegender Tat überspringen, wo die Einheit dieser beiden gleich wirklichen ist. Nur die intensive Richtung der Worte in den Kern des innersten Verstummens hinein gelangt zur wahren Wirkung. Ich glaube nicht daran, daß das Wort dem Göttlichen irgendwo ferner stünde als das "wirkliche" Handeln, also ist es auch nicht anders fähig, ins Göttliche zu führen als durch sich selbst und seine eigene Reinheit. Als Mittel genommen wuchert es.

Für eine Zeitschrift kommt die Sprache der Dichter, der Propheten oder auch der Machthaber, kommen Lied, Psalm und Imperativ, die wiederum ganz andere Beziehungen zum Unsagbaren und Quelle ganz anderer Magie sein mögen, nicht in Frage, sondern nur die sachliche Schreibart. Ob sie zu ihr gelangt, läßt sich menschlich wohl kaum absehen und es hat wohl nicht viele gegeben. Ich denke aber an das Athenäum. So unmöglich es mir ist, wirkendes Schrifttum zu verstehen, so unfähig bin ich,

---

<sup>288</sup> sic!

es zu verfassen. (Mein Aufsatz im "Ziel"<sup>289</sup> war innerlich durchaus im Sinn des Gesagten gehalten, aber an diesem Orte, an den er am wenigsten gehörte, war das sehr schwer zu bemerken.) In jedem Fall werde ich aus dem, was im "Juden" gesagt wird, lernen. Und so wie mein Unvermögen, zur Frage des Judentums jetzt etwas klares zu sagen, mit diesem Stadium der Zeitschrift im Werden zusammenfällt, so verbietet nichts zu hoffen, daß es eine günstigere Koinzidenz der Erfüllung geben möge.

Es ist möglich, daß ich Ende des Sommes nach Heidelberg kommen kann. Dann würde ich sehr gern versuchen, das, was ich jetzt so unvollkommen nur sagen konnte, im Gespräch zu beleben, und es wäre vielleicht von hier aus möglich, auch über das Judentum manches zu sagen. Ich glaube nicht, daß meine Gesinnung in diesem unjüdisch ist.

### *Exkurs: Gerhard Scholem an Martin Buber<sup>290</sup>*

Oberstdorf im Allgäu, 25.6.1916

Sehr geehrter Herr Doktor!

Da ich nicht ganz sicher weiß, ob Sie von Herrn Benjamin bald Nachricht bekommen werden, möchte ich Ihnen, wie versprochen, das Resultat unserer Unterhaltungen über den "Juden" mitteilen. Schlimmstenfalls haben Sie zwei Zeugnisse.

Ich brauche Ihnen nicht den Gang der Gespräche nebst allen darin abgefeuerten starken Kanonenschüssen zu wiederholen; genug, es ergab sich, daß Benjamin in der Tat vorläufig auf einem Punkte angelangt ist, von dem aus sich literarische Äußerung – die von ihm, der ja nicht zum Gegenständlichen beitragen könnte, allein zu erwarten wäre – als unmöglich und zum Überfluß unerlaubt von selbst verbietet. Schon der Gedanke "Zeitschrift" schlechthin erscheint als verwerflich, speziell aber die Förderung des lebendigen Judentums durch eine solche erweist sich von hier aus als undenkbar und unbegreiflich. Es scheint, daß B. innerlich schwer mit dem Judentum ringt und dieses Ringen jenseits der Äußerung ausgetragen und entschieden werden muß.

Diesem Bestimmenden gegenüber treten auch die Einwände zurück, die die Vermischung der Grenzen und verwirrte Stellungnahme zum Gegenwärtigen (d. h. Krieg) betrafen, die ihm den "Juden" (Heft 1) auch ohne dies verleidet haben.

---

<sup>289</sup> DAS LEBEN DER STUDENTEN; in: Das Ziel. Aufrufe zu tätigem Geist, hrsg. von Kurt Hiller (München und Berlin 1916). Diese Rede wird von Puder auf [53] diskutiert.

<sup>290</sup> Martin Buber: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Band I (Heidelberg 1971, Brief 311, S. 441)

*Also: als Informator über wesentliche historische Tatsachen und Erscheinungen bleibt ihm der "Jude" wichtig, dagegen ist eine Mitarbeit ausgeschlossen, solange seine geistige Lage ungeändert bleibt, was kurze oder lange Zeit dauern kann.*

*Ich selbst hätte Ihnen einen Aufsatz über "jüdische Jugendbewegung" eingesandt, wenn ich nicht zweifelhaft wäre, ob Sie diesen Gegenstand – das gegenwärtige Nicht-Sein der j. Jgdbwg. – im "Jude" zur Sprache bringen wollen. (...)*

[Fortsetzung 92]

In seiner Antwort an Buber bezieht sich also Benjamin zunächst, wie ich schon andeutete, auf die Tendenz, die Sprache zum Mittel zu machen; zum Mittel, das die Handlungen der Menschen beeinflussen soll. In den ersten drei Sätzen beschreibt er diese Einstellung, wobei er jeden direkten Ausdruck der Geringschätzung vermeidet: "Es ist eine weitverbreitete, ja die fast allerorten als Selbst- [93] verständlichkeit herrschende Meinung, daß das Schrifttum die sittliche Welt und das Handeln der Menschen beeinflussen könne, indem es Motive von Handlungen an die Hand gibt. In diesem Sinne ist also die Sprache nur ein Mittel der mehr oder weniger suggestiven Vorbereitung der Motive, die in dem innern der Seele den Handelnden bestimmen. Es ist das charakteristische dieser Ansicht, daß sie eine Beziehung der Sprache zur Tat, in der nicht die erste Mittel der zweiten wäre, überhaupt garnicht in Betracht zieht." Setzt man an die Stelle des altertümlichen Wortes "Tat" den seit einiger Zeit üblichen Ausdruck "Praxis", so kann man wohl sagen, daß die von Benjamin beschriebene Einstellung heute noch beherrschender wurde, als sie es nach Benjamins Diagnose 1916 war. Als Sinn von Sprache erscheint, daß sie Motive für die Praxis souffliert, die Dispositionen von Handlungen verändert, kurz: daß sie als Mittel wirkt und ansonsten keine Bedeutung hat. Im nächsten Satz gibt Benjamin die Zurückhaltung, die er bisher gezeigt hatte, auf und bekundet abrupt seine Verachtung für diese Sicht: "Dieses Verhältnis betrifft gleichermaßen eine ohnmächtige, zum bloßen Mittel herabgewürdigte Sprache und Schrift als eine ärmliche, schwache



Tat, deren Quelle nicht in ihr selbst, sondern in irgendwelchen sagbaren und aussprechbaren Motiven liegt." Wenn Sprache und Tat, Theorie und Praxis vermengt werden, taugen beide nichts.

*Eventuell Bemerkung über die Studentenbewegung –*

Die Sprache wird herabgewürdigt, die Tat ärmlich und schwach, wie Benjamin sagt. Ich habe hier ein "K" an den Rand ge- [94] geschrieben, das einen Hinweis auf Kant bedeuten soll, weil ich bei diesem Satz an ein Beispiel für richtiges Handeln denken mußte, das Kant gegeben hat. Es handelt sich bei diesem Beispiel um die Verweigerung einer völlig risikofreien Unterschlagung, wobei Kant die Situation noch dadurch dramatisiert, daß er annimmt, derjenige, der diese Unterschlagung begehen könne, sei in unverschuldete Not geraten, während derjenige, der ihr Opfer sein würde, ein sehr reicher und gewissenloser Mann sei, dem eigentlich ein Schaden zu gönnen wäre. Daß in dem Beispiel fingiert wird, es sei absolut sicher, daß die Unterschlagung nie herauskommen würde, sagte ich schon. Der Verzicht auf die Unterschlagung wird nun nach Kant dadurch zur starken Tat – Kant sagt, um ihn genau zu zitieren, zur "kräftigen" Tat –, daß der in diese Situation Gebrachte keine Gründe für sein Handeln angibt, sondern "nur bloß" Nein sagt. Es heißt bei Kant: "Ohne Zweifel wird der Befragte antworten: Nein und statt aller Gründe nur bloß sagen können: es ist unrecht (...)." (9, 286) Würde erst einmal damit begonnen, Gründe und Motive anzuführen, dann ließen sich auch schnell Gegengründe finden. Die Verdopplung "nur bloß", die eigentlich stilistisch unschön ist, wird hier für Kant ein Stilmittel, um das Rigorose auszudrücken: "Nur bloß: Nein, es ist unrecht" – die Angabe von Gründen wird verweigert.<sup>291</sup>

Der Handelnde handelt gleichsam mit zusammengebissenen Zähnen, geschieden von der Sphäre der Sprache und der der Theorie. Benjamin hat das später in der Arbeit über den URSPRUNG DES [95] TRAUERSPIELS als die

---

<sup>291</sup> Handschriftlicher Zeilenbruch (Puder?)

eigentümliche Stummheit des tragischen Helden beschrieben. In den Zusammenhang dieses Gedankens gehört auch Benjamins Satz, den Adorno mehrfach zitierte, die Ausführung der Todesstrafe könne moralisch sein, niemals aber ihre Begründung.

Abgewandelt hat das Motiv Horkheimer, der sonst in vielem, wie ich schon bemerkte, Benjamin sehr fern stand. Nachdem die Israelis 1960 Eichmann aus Argentinien entführt hatten, um ihm den Prozeß zu machen, kritisierte er dieses Vorgehen in einem Artikel mit dem Titel ZUR ERGREIFUNG EICHMANNS.<sup>292</sup> Ich zitiere: "Die Vorstellung, daß Eichmann seine Taten 'sühnen' könne nach menschlichem Urteil und Richterspruch, ist ein Hohn für die Opfer, ein grauenvoll grotesker Hohn. (...) Hätte einer, der durch Hitlers Herrschaft Vater und Mutter verlor, dem Schurken in Argentinien aufgelauert und ihn auf offener Straße umgebracht, er wäre kein Taktiker oder Pädagoge gewesen, sondern einer, dem jeder es nachfühlen könnte.<sup>293</sup> Der Prozeß in Israel, wie raffiniert man ihn auch vorbereitet, ja, weil man ihn so umsichtig inszeniert, widersproch dem richtigen Impuls." Zwischen Sprache und Tat besteht Diskontinuität; jeder Versuch, ein Kontinuum herzustellen, entwertet beide.

*Bemerkung über die Terroristen, besonders Ulrike Meinhof –*

Im nächsten Satz spielt Benjamin auf die Vorstellung von einem Kontinuum zwischen Sprache und Tat an und bezeichnet sie als aus der Mathematik entlehnt. Das Rechnen integriert sowohl die Sprache als auch die Tat: "Diese Motive wiederum kann man bereden, ihnen andere entgegenhalten [96] und so wird (prinzipiell) die Tat wie das Resultat eines allseitig geprüften Rechenprozesses an das Ende gesetzt." Im Schlußsatz des Abschnitts nennt Benjamin die von ihm beschriebene Auffassung "verheerend" und "fürchterlich", wobei er sich auf die Situation des Judentums in Deutschland bezieht, das in seinen zionistischen Strömungen

---

<sup>292</sup> In: GS 7: VORTRÄGE UND AUFZEICHNUNGEN 1949 – 1973

<sup>293</sup> Solche Überlegungen und Empfindungen würden allerdings auch Akteure von Lynchjustiz für sich in Anspruch nehmen.

sich deshalb besonders an der Sprache vergeht, weil es sie zum Mittel macht, die Verwirklichung des richtigen Absoluten zu erreichen (gemeint ist damit wohl die Propaganda für die Errichtung des Staates Israel): "Jedes Handeln, das in der expansiven Tendenz des Wort-an-Wort Reihens liegt, scheint mir fürchterlich und um so verheerender, wo dieses ganze Verhältnis von Wort und Tat wie bei uns in immer steigendem Maße als ein Mechanismus zur Verwirklichung des richtigen Absoluten um sich greift." Daß hier das deutsche Judentum mit den Worten "bei uns" gemeint ist, halte ich für offenkundig.

Im nächsten Abschnitt legt der junge Benjamin dar, wie er das richtige Verhältnis von Sprache und Tat denkt. Es ist vielleicht zweckmäßig, die ersten Sätze zunächst zusammenzufassen und erst dann zu zitieren. Benjamin unterscheidet am Anfang drei Arten des Schrifttums, das dichterische, das prophetische (womit er das religiöse meint) und das sachliche. Seine eigene Arbeit ordnet er dem dritten, dem sachlichen zu. Bei allen drei Arten von Schrifttum hält er eine heilsame Wirkung nur durch die magische Kraft der Sprache für möglich, d. h. dadurch, daß sie das innerste Wesen der Dinge benennt, indem sie von ihm ergriffen wird. [97] Der Begriff "magisch" hat hier zwei Komponenten: zum einen die unmittelbare Beziehung des engsten Zusammenschlusses, zum anderen die des Geheimnisses. Das Geheimnis der Sprache aber besteht in der adamitischen Kraft des Benennens. Ich zitiere jetzt die ersten drei Sätze: "Schrifttum überhaupt kann ich nur dichterisch, prophetisch, sachlich, was die Wirkung angeht, aber jedenfalls nur magisch das heißt un-mittel-bar verstehen. Jedes heilsame, ja jedes nicht im innersten verheerende Wirken der Schrift beruht in ihrem (des Wortes, der Sprache) Geheimnis. In wievielerlei Gestalten auch die Sprache sich wirksam erweisen mag, sie wird es nicht durch die Vermittlung von Inhalten, sondern durch das reinste Erschließen ihrer Würde und ihres Wesens tun." Für die von Benjamin gewählte Form des Schrifttums – das sachbezogene Schreiben – bezeichnet er es nun als das Wichtigste, das Unsagbare, nämlich die Tat,

aus dem Gesagten zu eliminieren. Gerade indem er nur benennt und nicht zu Handlungen aufruft, soll das Ausgesparte, die Tat, gleichsam durch einen magischen Funken erzeugt werden. Insofern glaubt er, sein Schreiben, gerade weil es gegenüber der Politik völlig verstummt, als hochpolitisch charakterisieren zu können. Der zweite Teil des Abschnitts lautet: "Und wenn ich von anderen Formen der Wirksamkeit – als Dichtung und Prophetie – hier absehe, so erscheint es mir immer wieder, daß die kristallreine Elimination des Unsagbaren in der Sprache die uns gegebene und nächstliegende Form ist, innerhalb der Sprache und insofern durch sie zu wirken. [98] Diese Elimination des Unsagbaren scheint mir gerade mit der eigentlich sachlichen, der nüchternen Schreibweise zusammenzufallen und die Beziehung zwischen Erkenntnis und Tat eben innerhalb der sprachlichen Magie anzudeuten. Mein Begriff sachlichen und zugleich hochpolitischen Stils und Schreibens ist: hinzufügen auf das dem Wort versagte; nur wo diese Sphäre des Wortlosen in unsagbarer reiner Macht sich erschließt, kann der magische Funken zwischen Wort und bewegender Tat überspringen, wo die Einheit dieser beiden gleich wirklichen ist. Nur die intensive Richtung der Worte in den Kern des innersten Verstummens hinein gelangt zur wahren Wirkung. Ich glaube nicht daran, daß das Wort dem Göttlichen irgendwo ferner stünde als das 'wirkliche' Handeln, also ist es auch nicht anders fähig, ins Göttliche zu führen als durch sich selbst und seine eigene Reinheit. Als Mittel genommen wuchert es." Der letzte Satz "Als Mittel genommen wuchert es" spielt offenbar auf den Krebs an, Die Versuche, das Wort zum Mittel zu machen, bewirken den Krebs der Sprache.

Festzuhalten ist, daß zwei wesentliche Motive des von Benjamin in dem Brief an Buber 1916 Gesagten – die Diskontinuität zwischen Wort und Tat und die Ablehnung der Instrumentalisierung der Sprache – zum Grundbestand der KRITISCHEN THEORIE wurden.<sup>294</sup>

---

<sup>294</sup> Handschriftliche Absatzmarkierung (Puder?)

Von besonderem Einfluß auf den späten Adorno war der Gedanke der magischen Wirkung geistiger Arbeit, worüber ich schon in der Einleitung dieser Vorlesung sprach; allerdings nicht in dem positiven Sinn, den der junge Benjamin wohl noch vor Augen hatte, daß der Fun- [99] ken einer ungeheuer radikalen, alles reinigenden Revolution erzeugt werden könnte,<sup>295</sup>

sondern in der eingeschränkten Bedeutung, geistige Gebilde wie die von Beckett oder Celan vermöchten den Atomkrieg magisch zu bannen. – Merkwürdigerweise legt aber Adorno in seiner direkten Auseinandersetzung mit Benjamins Brief in der ÄSTHETISCHEN THEORIE den Akzent auf einen anderen Gesichtspunkt, nämlich auf den des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem. Das "Unsagbare" Benjamins deutet Adorno als das Allgemeine, in der mittelalterlichen Terminologie das "Universale".<sup>296</sup>

Gerade indem die Sprache sich ganz darauf konzentriert, nur das Besondere, das Hier und Jetzt zu beschreiben, soll sie das Allgemeine erreichen.<sup>297</sup>

Adorno überträgt dabei das von Benjamin Dargelegte auf die Kunst, obwohl dieser doch seine Thesen ausdrücklich auf die sachliche Schreibweise, die nichtdichterische, beschränkt hatte. Beiläufig weist Adorno auf die in der Tat erstaunliche Übereinstimmung zwischen Benjamins Sätzen und dem Spruch von Wittgenstein hin: "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen." Wittgenstein hat diesen Spruch beinahe im selben Jahr formuliert, in dem Benjamin den Brief an Buber schrieb, aber erst 1921 im "Tractatus logico-philosophicus" veröffentlicht.<sup>298</sup> Ich habe auch diese beiden Seiten aus der ÄSTHETISCHEN THEORIE kopiert<sup>299</sup>

---

<sup>295</sup> Handschriftliche Absatzmarkierung (Puder?)

<sup>296</sup> Handschriftliche absatzmarkierung (Puder?)

<sup>297</sup> Handschriftliche Absatzmarkierung (Puder?)

<sup>298</sup> Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus: Logisch-philosophische Abhandlung* (Frankfurt/M. 1963: edition suhrkamp)

<sup>299</sup> Auch diese Kopien (GS 7, S. 304/5) befanden sich nicht in dem mir übermittelten Konvolut; sie wurden hier nicht dokumentiert, da die Verfügbarkeit vorausgesetzt werden kann.

und möchte jetzt den Kommentar Adornos vorlesen: "Was Benjamin die Elimination des Unsagbaren nennt, ist nichts anderes als die Konzentration der Sprache aufs Besondere, der Verzicht, ihre Universalien unmittelbar als metaphysische Wahrheit zu setzen. Die dialektische Spannung [100] zwischen Benjamins extrem objektivistischer und insofern universalistischer Sprachmetaphysik und einer Formulierung, die fast wörtlich mit der berühmt gewordenen, übrigens erst fünf Jahre später veröffentlichten und Benjamin unbekanntem Wittgensteins übereinstimmt, ist übertragbar auf die Kunst, mit dem freilich entscheidenden Zusatz, daß die ontologische Askese der Sprache der einzige Weg sei, das Unsagbare gleichwohl zu sagen. In Kunst sind Universalien am kräftigsten, wo sie der Sprache am nächsten kommt: etwas sagt, das indem es gesagt wird, sein Jetzt und Hier übersteigt; solche Transzendenz aber gelingt der Kunst nur vermöge ihrer Tendenz auf radikale Besonderung."<sup>300</sup> Was Adorno hier den "freilich entscheidenden Zusatz" nennt, – "daß die ontologische Askese der Sprache der einzige Weg sei, das Unsagbare gleichwohl zu sagen" –, ist in Wahrheit eine Umbiegung des von Benjamin Intendierten. Benjamin wollte das Unsagbare im Ernst ungesagt sein lassen. Adornos Vorhaben, das Ungesagte "gleichwohl" zu sagen, wäre ihm als abwegig oder sogar als schädlich erschienen. Was Adorno mit diesem Vorhaben meinte, werde ich erst später darzustellen versuchen, wenn die NEGATIVE DIALETIK und die ÄSTHETISCHE THEORIE zum Thema werden, und deshalb ist das von mir jetzt Ausgeführte für einen Teil von Ihnen sicherlich unbefriedigend. Aber es scheint mir doch angebracht, auf diesen Differenzpunkt zwischen Benjamin und Adorno schon hier hinzuweisen. –

Benjamins erste größere Veröffentlichung war seine Dissertation, die er im Jahr 1919 in Bern abschloß. Ben- [101] jamin war 1917 nach Bern übergesiedelt, um sich, wie ich schon einmal sagte, der Einberufung zu entziehen; nicht etwa, weil er an der dortigen Universität Bedeutendes lernen zu können meinte. Die Öde der Lehrveranstaltungen scheint

---

<sup>300</sup> GS 7, S. 305

beträchtlich gewesen zu sein. Als Parodie auf die Universität Bern erfand Benjamin die Universität Muri (Muri ist ein Vorort von Bern). Er ernannte sich zum Rektor der Universität Muri und seinen Freund Scholem zum Pedell des Religionswissenschaftlichen Instituts, und er stellte dann ein fiktives Vorlesungsverzeichnis zusammen, in dem im Fach Theologie z. B. angeboten wird eine Vorlesung von Prof. Adolf von Harnack (das war ein damals bekannter liberaler Theologe): *Das Osterei. Seine Vorzüge und Gefahren*. In Physik ließ er Prof. Sigmund Freud zwei Vorlesungen halten; eine über das Thema: *Woher kommen die kleinen Kinder?*, und die andere: *Erläuterungen ausgewählter Witze*. – Es zeigt sich hier übrigens nebenbei Benjamins Geringschätzung der Psychoanalyse. Benjamin hatte in einem Seminar ein Referat über Freud halten müssen und war dabei zu einem völlig negativen Urteil über ihn gelangt. Mit dieser Verachtung der Psychoanalyse nahm Benjamin innerhalb der Kritischen Theorie eine sehr isolierte Sonderstellung ein. Denn alle ihre sonstigen Vertreter haben Freud sehr ernst genommen und Motive von ihm weitergeführt; nicht nur Adorno und Horkheimer, sondern auch Marcuse, Löwenthal und die anderen. In einer offiziellen Selbstdarstellung rühmte sich das Institut für Sozialforschung, "es habe die Psychoanalyse als wichtiges, bislang nicht gebührend genütztes Werk- [102] zeug der gesellschafts- und geisteswissenschaftlichen Forschung entdeckt. Als erste akademische Anstalt in Deutschland öffnete das Institut seine Tore einer psychoanalytischen Einrichtung und ermöglichte die Gründung des Frankfurter Psychoanalytischen Instituts."<sup>301</sup> In den dreißiger Jahren trug das zu den Spannungen zwischen Benjamin und dem engeren Kreis um Horkheimer bei.

*Bemerkung –*

---

<sup>301</sup> 1920 gründete Ernst Simmel (mit Max Eitingon) die Berliner Psychoanalytische Vereinigung und 1922 die weltweit erste psychoanalytische Poliklinik in Berlin. 1927 gründete er das Sanatorium Schloß Tegel, wo Freud bei mehreren Berlinbesuchen sein Gast war. Das erste Frankfurter Psychoanalytische Institut bestand von 1929 bis 1933. Ernst Simmel kooperierte mit dem IfS auch im Zusammenhang mit den großen Forschungsprojekten über soziale Diskriminierung, die während der Zeit im Exil durchgeführt wurden (*Studies in Prejudice: The Authoritarian Personality*, New York/London 1950). Siehe auch Ernst Simmel (Hrsg.): *Anti-Semitism. A Social Disease*; New York o.J. [1946], deutsch: *Antisemitismus* (Frankfurt/M. 1993).

Hier hält also Freud Vorlesungen im physikalischen Institut der Universität Muri, wo außer ihm noch die einzige Frau der Universität lehrt, eine Privatdozentin Camilla Schulze, die ankündigt: *Theorien des freien Falls mit Übungen im Anschluß*. Nun ja, die Feministinnen und Feministen unter Ihnen werden so etwas gar nicht komisch finden. Bei den Juristen gibt es nur zwei Vorlesungen an der Universität Muri, nämlich: *Einführung in die Theorie der Verschleppenstaktik*, und: *Theorie und Praxis der Beleidigung*. Die Medizinische Fakultät bietet eine einzige Lehrveranstaltung an: *Übungen im Liquidieren*. Etwas anderes brauchen Mediziner nicht.

In den Mitteilungen der Akademie von Muri wird auf Veröffentlichungen hingewiesen, wie z. B. "Die Kirchenmaus seit Luther" oder "Athos und die Atheisten", eine Schrift, in der bewiesen wird, daß "Atheisten" ursprünglich der Name der Mönche vom Berge Athos war und dieser Ausdruck dann erst viel später seine heutige Bedeutung bekam.

Auf die Gefahr hin, daß wir allzu unernst werden, möchte ich als letztes Beispiel noch ein Schriftstück zitieren, das Scholem überliefert hat: "140 f."<sup>302</sup>

Während Benjamin also in den Vorlesungen und Seminaren der Universität Bern saß, die Professoren ernst ansah und so tat, als ob er eifrig mitschrieb, verfaßte er in Wahrheit die Schriftstücke der Universität von Muri. Der Professor, der Benjamins Dissertation betreute, ist heute überhaupt nicht mehr bekannt, ein Philosoph namens Richard Herbertz.<sup>303</sup> In seiner Doktorarbeit wollte Benjamin anfangs den Einfluß Kants auf die Kunstkritik der Romantik zum Thema machen; an einen Freund schrieb er: "Die Aufgabe wäre, Kants Ästhetik als wesentliche Voraussetzung der romantischen Kunstkritik (...) zu erweisen." Er hat dann dieses Vorhaben

---

<sup>302</sup> Sic! – Stelle nicht eruiert. Die fiktive "Universität Muri" taucht übrigens noch in einem Brief Benjamins an Scholem vom 25.6.1932 auf (vgl. Walter Benjamin – Gershom Scholem. Briefwechsel; Frankfurt/M. 1980).

<sup>303</sup> Vgl. <http://www.tagesanzeiger.ch/kultur/buecher/Student-Duerrenmatt-und-sein-schrulliger-Professor-/story/27797958>



aufgegeben und sich auf die Untersuchung des Begriffs der Kunstkritik in der deutschen Romantik beschränkt.

Benjamin ist auch später nicht mehr dazu gekommen, sein ursprüngliches Thema "Kant und die Romantik" zu behandeln.

*Bemerkung –*

Gleichwohl sind in Benjamins Dissertation, die also den Titel hat DER BEGRIFF DER KUNSTKRITIK IN DER DEUTSCHEN ROMANTIK noch Spuren seines ursprünglichen Interesses erkennbar, Kants Werk als die Voraussetzung der Romantik zu deuten. Sie ergeben sich schon aus der Akzentuierung des Begriffs der Kritik, der natürlich auf Kants kritische Philosophie zurückweist. Vor allem hatte Kant den Begriff des Kritischen aus der Einschränkung befreit, bloß etwas Sekundäres zu bezeichnen, das sich gleichsam parasitär an eine vorliegende Leistung anhängt. Kant hatte gezeigt, daß gera- [104] de das Kritische produktiv, originär und schöpferisch sein kann. Benjamin sagt: "Von allen philosophischen und ästhetischen Fachausdrücken dürften die Worte Kritik und kritisch in den Schriften der Frühromantiker leicht die häufigsten sein. 'Du schaffst eine Kritik', schreibt Novalis im Jahre 1796 seinem Freunde (Friedrich Schlegel), als er ihm das höchste Lob zuteil werden lassen will, und zwei Jahre später spricht Schlegel es mit Selbstbewußtsein aus, daß er aus 'den Tiefen der Kritik' begonnen habe. 'Höherer Kritizismus' ist den Freunden eine geläufige Bezeichnung für all ihre theoretischen Bestrebungen. Durch Kants philosophisches Werk hatte der Begriff der Kritik für die jüngere Generation eine gleichsam magische Bedeutung erhalten; jedenfalls verband sich mit ihm ausgesprochenermaßen gerade nicht der Sinn einer bloß beurteilenden, nicht produktiven Geisteshaltung, sondern für die Romantiker (...) bedeutete der Terminus kritisch: objektiv, produktiv, schöpferisch aus Besonnenheit. Kritisch sein hieß die Erhebung des Denkens über alle Bindungen so weit treiben, daß gleichsam zauberisch aus der Einsicht in das Falsche der Bindungen die Erkenntnis der Wahrheit

sich schwang." (51)<sup>304</sup> Kants kritische Theorie hat dabei zugleich das romantische Ideal des Fragments vorbereitet. Denn wenn sich auch für uns zweihundert Jahre später Kants Werk als abgeschlossene Einheit darstellt, so mußte es den Zeitgenossen doch als unvollendet, als "fragmentarisch" erscheinen, weil er ja angekündigt hatte, daß auf die drei Kritiken noch sein eigenes System folgen sollte. Benjamin verweist darauf, daß Friedrich Schlegel die Behauptung aufstellte, "jedes Fragment sei kritisch", "kritisch und Fragmente wäre tautologisch". Im Anschluß an diesen Verweis bemerkt er: "Kant hatte sie (die Identifizierung des Fragmentarischen mit dem Kritischen) vorbereitet, indem er den beiden verworfenen Standpunkten des Dogmatismus und Skeptizismus nicht sowohl die wahre Metaphysik, in der sein System gipfeln sollte, als 'Kritik', in deren Namen es inauguriert wurde, entgegenhielt. Man darf also sagen, daß der Kritikbegriff bereits bei Kant doppelsinnig spielt, welcher Doppelsinn sich bei den Romantikern potenziert, weil sie durch das Wort Kritik zugleich auch auf Kants ganze historische Leistung und nicht nur auf seinen Begriff der Kritik Bezug nehmen. Endlich haben sie auch das unvermeidliche negative Moment dieses Begriffs zu bewahren und zu verwenden verstanden. Auf die Dauer konnten die Romantiker eine ungeheure Diskrepanz zwischen dem Anspruch und der Leistung ihrer theoretischen Philosophie nicht übersehen. Da stellt sich wieder zur rechten Zeit das Wort Kritik ein. Denn es besagt, so hoch man die Geltung eines kritischen Werkes auch immer bewerte, daß es das Abschließende nicht sein kann. In diesem Sinne haben die Romantiker unter dem Namen der Kritik zugleich die unausweichliche Unzulänglichkeit ihrer Bemühungen eingestanden (und) als eine notwendige zu bezeichnen gesucht (...)." (52)

Fragmentarisch ist aber in der Sicht der Romantiker auch jedes Kunstwerk, selbst das scheinbar vollendetste. [106] Denn in keinem

---

<sup>304</sup> Walter Benjamin: *DER BEGRIFF DER KUNSTKRITIK IN DER DEUTSCHEN ROMANTIK*, herausgegeben von Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt/M. 1973) – Die Dissertation ist, umfassend ergänzt um relevantes Hintergrundmaterial, mittlerweile in einer neuen Ausgabe erschienen: *Walter Benjamin: WERKE UND NACHLASS. KRITISCHE GESAMTAUSGABE, BAND 3*, herausgegeben von Uwe Steiner (Frankfurt/M. 2008).

manifestiert sich das Absolute der Kunst ganz. Es ist die Aufgabe der Kritik, den Werken zur Vollendung zu verhelfen. Der Kunstkritiker ist nicht mehr Kunstrichter, wie das im 18. Jahrhundert gedacht wurde – Benjamin hebt hervor, daß der Ausdruck "Kunstkritiker" ursprünglich eine polemische Spitze gegen das bis dahin übliche Wort "Kunstrichter" enthielt –, sondern Kritik an Kunst potenziert diese, vollstreckt ihre geheimen Intentionen. Statt zu urteilen, hat die romantische Kunstkritik das Programm einer, wie Benjamin sagt, "Bewußtseinssteigerung des Werkes durch Kritik". Erst durch die Kritik vollendet sich das Werk. Benjamin erinnert daran, daß Friedrich Schlegel seine Rezension von Goethes "Wilhelm Meister" scherzhaft den "Übermeister" genannt hat, und Benjamin nimmt diesen Scherz ganz ernst: die Kritik soll das Höhere sein als das Werk. Ich zitiere: "Für die Bewußtseinssteigerung des Werkes durch Kritik hat Schlegel einen höchst bezeichnenden Ausdruck in einem Witz gefunden. In einem Brief an Schleiermacher bezeichnet er nämlich seinen Athenäumsaufsatz 'Über Goethes Meister' kurz als 'Übermeister', ein vortrefflicher Ausdruck für die letzte Intention der Kritik, welche mehr als jede andere mit seinem Begriff Kunstkritik überhaupt zusammenhängt." (67) Und etwas später führt Benjamin aus, wie diese Bewußtseinssteigerung des Goetheschen "Wilhelm Meister" durch Schlegels Kritik zu verstehen ist: "Bei genauer Betrachtung will Schlegel dort in der Rolle, welche in der Bildung des Helden die verschiedenen Kunstarten spielen, eine Systematik [107] verborgen angedeutet finden, deren deutliche Entfaltung und Einordnung ins Kunstganze eine Aufgabe der Kritik des Werkes sei. Dabei soll diese nichts anderes tun, als die geheimen Anlagen des Werkes selbst aufdecken, seine verhohlenen Absichten vollstrecken. Im Sinne des Werkes selbst d. h. in seiner Reflexion, soll es über dasselbe hinausgehen, es absolut machen. Es ist klar: für die Romaniker ist Kritik viel weniger die Beurteilung eines Werkes als die Methode seiner Vollendung. In diesem Sinne haben sie poetische Kritik gefordert, den Unterschied zwischen Kritik und Poesie aufgehoben und behauptet: 'Poesie kann nur durch Poesie kritisiert werden. Ein Kunsturteil, welches nicht selbst ein Kunstwerk ist, ... als

Darstellung des notwendigen Eindrucks in seinem Werden, hat gar kein Bürgerrecht im Reich der Kunst.' 'Jene poetische Kritik wird die Darstellung von neuem darstellen, das schon Gebildete noch einmal bilden wollen, wird das Werk ergänzen, verjüngen, neu gestalten.' Denn das Werk ist unvollständig: 'Nur das Unvollständige kann begriffen werden, kann uns weiter führen. Das Vollständige wird nur genossen. Wollen wir die Natur begreifen, so müssen wir sie unvollständig setzen.' Das gilt auch vom Kunstwerk, aber es gilt nicht als Fiktion, sondern in Wahrheit. Jedes Werk ist dem Absolutum der Kunst gegenüber mit Notwendigkeit unvollständig, oder – was dasselbe bedeutet – es ist unvollständig gegenüber seiner eigenen absoluten Idee." (69 f.)

Hier ist klar erkennbar, wie sehr Benjamin seine Ablehnung des Urteilens, über die ich bei der Darstellung [108] seiner Sprachphilosophie redete, in dem romantischen Kritikbegriff vorgebildet findet. Kritik urteilt nicht, sondern benennt, findet den Namen, sie ist, wie Benjamin einmal sagte, "völlig positiv". – Nun ist es immer verdächtig, wenn jemand seine eigenen Gedanken bei früheren Autoren wiederentdeckt. Der Argwohn liegt dann nahe, daß jene Autoren bloß als Sprachrohr dienen, daß sie nicht mit ihren wirklichen Intentionen zu Wort kommen. Aber was den Kritikbegriff angeht, so scheint Benjamin aus einer tiefen inneren Verwandtschaft mit den frühromantischen Denkern heraus interpretiert zu haben. Zweifel an der Authentizität seiner Deutung wären wohl nur da angebracht, wo er seine Idee medialer Erkenntnis den Frühromantikern unterschiebt. Nach dieser Idee, die ich anhand von Benjamins PROGRAMM DER KOMMENDEN PHILOSOPHIE darstellte, ist der Kritiker ja nicht Subjekt, das sich mit einem Objekt, dem Kunstwerk, auseinandersetzt, sondern der Kritiker ist das Medium, durch das das Kunstwerk auf magische Weise sein Geheimnis ausspricht.<sup>305</sup>

Obwohl Benjamin gelegentliche Äußerungen besonders von Novalis anführen kann, die auf eine solche Sichtweise hindeuten, – z. B. dessen schönen und rätselhaften Satz "Alles, was man denken kann, denkt

---

<sup>305</sup> Handschriftliche Absatzmarkierung (Puder?)

selbst" –, bleibt der historische Sachverhalt doch unbestreitbar der, daß gerade die Romantiker sehr eng in der Subjekt-Objekt-Relation dachten. Zwar haben sie die Momente innerhalb der Relation ständig hin und her geschoben und abwechselnd dem Subjekt und dem Objekt das Übergewicht gegeben. Sie haben diese Relation aber nicht prinzipiell gesprengt. – Benjamin selbst [109] hätte auf diesen Einwand wohl geantwortet, daß es nicht darum gehe, sogenannte Sachverhalte zu fixieren, sondern darum, die Wahrheit einer geistigen Bewegung zu erfassen.

In seiner Dissertation hat Benjamin zugleich sein eigenes Lebensprogramm beschrieben, nämlich das, Literaturkritiker in dem eben angegebenen Sinn zu werden. Es war deshalb inkonsequent, daß er nach seiner Promotion die Habilitation anstrebte, zumal er sich damit in die Gefahr einer späteren Verbeamtung brachte. Benjamin hat nun diese Inkonsequenz durch eine zweite Inkonsequenz aufgehoben. Er betrieb seine Habilitation, die an der Universität Frankfurt erfolgen sollte, so unenergisch und so untaktisch, daß sie platzen mußte. Er zog die Habilitationsschrift, die er schon eingereicht hatte, wieder zurück, als sich Schwierigkeiten ergaben, wie sie eigentlich ganz normal sind bei dieser akademischen Prozedur.

*Bemerkungen über das Trauerspielbuch –*

Diese Schrift erschien 1926 dann als Buch mit dem Titel URSPRUNG DES DEUTSCHEN TRAUERSPIELS IM BAROCK. Daß Benjamin sich in den frühen Zwanziger Jahren dem Barock zuwandte, entsprach einer sich damals in der Germanistik formierenden Tendenz. Es ist eine merkwürdige Parallele, daß es sowohl nach dem ersten als auch nach dem zweiten Weltkrieg in Deutschland eine Welle des Barockinteresses gab. Aber die Gründe für diese Zuwendung waren nach 1918 ganz andere, als es die nach dem zweiten Weltkrieg waren. Nach 1945 faszinierte der Barock als der letzte große [110] Epochalstil Europas; man wollte den durch die Nationalsozialisten auf den Nullpunkt gebrachten Begriff eines

verbindlichen geistigen und kulturellen Stils durch die Orientierung am Barock neu gewinnen. Sie erinnern sich vielleicht, daß ich darüber sprach, als ich Adornos Vortrag DER MISSBRAUCHTE BAROCK behandelte. In den frühen Zwanziger Jahren dagegen zog der Barock an, weil er auf erstaunliche Weise Verwandtschaften mit dem damaligen Expressionismus aufzuweisen schien. Und viele junge Germanisten hielten Klassik, Romantik, Realismus und Impressionismus für zu harmlose Kunstarten nach den Erfahrungen, die sie selbst gemacht hatten im Krieg und in dem, was darauf folgte. Der Barock dagegen wurde als exemplarische Notzeit gesehen. Der bedeutendste Barockforscher, der aus dieser Generation hervorging, ist der Germanist Richard Alewyn.

*Bemerkung über Alewyn –*

Benjamin war indessen das allgemeine Zeitinteresse am Barock eher peinlich, als daß er sich von ihm tragen lassen wollte. Gleichwohl kam ihm die damalige Barockmode in praktischer Weise zugute. Denn der junge Verleger Ernst Rowohlt versprach sich angesichts dieser Mode von dem Buch einen Erfolg und publizierte es. Allerdings hielt die Verbindung zwischen Rowohlt und Benjamin nicht lange, und man kann sich ja auch kaum einen größeren Gegensatz im Naturell von zwei Menschen vorstellen als den zwischen dem völlig vergeistigten Benjamin und dem mit seiner Vitalität protzenden Rowohlt, der nur zu Autoren Vertrauen hatte, die [111] wenigstens halb so viel Alkohol vertrugen wie er. –

Am Ende der Vorrede seines Buches distanziert sich Benjamin ausdrücklich von dem Modeinteresse am Barock, das der Expressionismus auslöste. Er sagt: "Zu einer echten, neuen Zusammenhänge nicht zwischen dem modernen Kritiker und seiner Sache, sondern innerhalb der Sache selbst sich erschließenden Einsicht hat die Umwertung (des Barocks), die mit dem Anbruch des Expressionismus eintrat, bisher nur in den wenigsten Fällen geführt." (171) Dieser Satz zeigt übrigens auch, wie unnachgiebig Benjamin an seiner Idee der medialen Erkenntnis festhält. Nicht ein Kritiker soll sich einer Sache zuwenden – ein Subjekt einem Objekt –, sondern

innerhalb der Sache selbst soll sich die Einsicht erschließen und sich dann auf den Autor übertragen. In dem Satz findet sich auch wieder Benjamins Grundvokabel des "Echten": die mediale Erkenntnis ist die "echte", die Subjekt-Objekt-Erkenntnis wäre dementsprechend die "unechte", die "Fälschung". Ich lese den Satz noch einmal vor: "Zu einer echten, neue Zusammenhänge nicht zwischen dem modernen Kritiker und seiner Sache, sondern innerhalb der Sache selbst sich erschließenden Einsicht hat die Umwertung (des Barocks), die mit dem Anbruch des Expressionismus eintrat, bisher nur in den wenigsten Fällen geführt." Im Zusammenhang dieser Kritik an der zeitgenössischen Rezeption des Barock hat Benjamin eine Formulierung gefunden, die sehr einprägsam ist,<sup>306</sup>

nämlich die, daß viele Interpreten Fieberkranken ähneln, die nur einzelne Worte hören aus den Gesprächen, die an ihrem Bett geführt werden, den Zusammen- [112] hang der Gespräche aber nicht erfassen und dann jene Worte mit ihren eigenen Phantasmen verbinden.<sup>307</sup>

Diese Tendenz, Texte der Tradition als Assoziationsvorlage anzusehen, hat sich in der Gegenwart noch verstärkt, ich habe mich jedenfalls in Seminaren immer wieder damit auseinandersetzen, und deshalb möchte ich Benjamins Formulierung zitieren:<sup>308</sup>

"Wie ein Kranker, der im Fieber liegt, alle Worte, die ihm vernehmbar werden, in die jagenden Vorstellungen des Deliriums verarbeitet, so greift der Zeitgeist die Zeugnisse von früheren oder von entlegenen Geisteswelten auf, um sie an sich zu reißen und lieblos in sein selbstbefangenes Phantasieren einzuschließen." (170)

Der Begriff des "Ursprungs" im Titel des Werkes meint nicht etwa, daß es eine genetische Untersuchung beabsichtigt, daß also an den Anfang einer kontinuierlichen Entwicklung zurückgegangen werden soll und vielleicht noch ein zweiter Band geplant war, der dann nach dem Barock

---

<sup>306</sup> Handschriftliche Absatzmarkierung (Puder?)

<sup>307</sup> Handschriftliche Absatzmarkierung (Puder?)

<sup>308</sup> Handschriftliche Absatzmarkierung (Puder?)

das bürgerliche Trauerspiel des 18. und des 19. Jahrhunderts behandelt hätte. Ursprung meint für Benjamin immer zugleich auch Abschluß.<sup>309</sup>

Man muß sich das Wort als mit einem Gedankenstrich zwischen den beiden Silben versehen denken. Benjamin sagt: "Im Ursprung wird kein Werden des Entsprungenen, vielmehr dem Werden und Vergehen Entsprungendes gemeint. Der Ursprung steht im Fluß des Wandels als Strudel und reißt in seine Rhythmik das Entstehungsmaterial hinein." Normalerweise würde man ja im Zusammenhang mit dem Wort "Ursprung" die Metapher "Quelle" erwarten, Benjamin dagegen gebraucht das Bild des Strudels. Die Ursprungserkenntnis zielt auf [113] die entscheidende Essenz eines geistigen Gebildes, aus der alles Einzelne durchsichtig wird.

Es geht also nicht etwa um die Erforschung der kleinen, kümmerlichen Anfänge der deutschen Dramatik im Barock; vielmehr wird das barocke Trauerspiel als in sich kohärente selbständige Kunstform von hoher Bedeutung gesehen – auf Benjamins inhaltliche Charakterisierung dieser Kunstform komme ich noch zu sprechen –, und von dieser Kunstform soll der Wesenszusammenhang erkannt werden.

Wiederum bringt Benjamin seine Grundkategorie, die Echtheit, ins Spiel, und ich kann mir vorstellen, daß das manche von Ihnen schon ermüdet. Benjamin sagt: "Jeder Ursprungsnachweis muß vorbereitet sein auf die Frage nach der Echtheit des Aufgewiesenen. Kann er sich als echt nicht beglaubigen, so trägt er seinen Titel zu Unrecht. Das Echte – jenes Ursprungssiegel in den Phänomenen – ist Gegenstand der Entdeckung." (162) Wer im Benjaminschen Sinn die Einsicht in den Ursprung des barocken Trauerspiels hat, kann an den einzelnen Trauerspielen unterscheiden, was echt ist und was unecht. Unechtes wäre z. B., aus anderen Kunstformen einfach Übernommenes, unverarbeitet in das geistige Gebilde eingegangene persönliche Reminiszenzen des Autors oder auch Bestandteile, die seinem Unvermögen entstammen, dem

---

<sup>309</sup> Handschriftliche Absatzmarkierung (Puder?)



Wesenszusammenhang des barocken Trauerspiels gerecht zu werden. – In gewisser Weise ist übrigens auch noch dieser Begriff des Ursprungs mit dem kantischen Denken verbunden. Die Kritik der reinen Vernunft will ja den Ursprung aller menschlichen Erkenntnis untersuchen, und Kant meint damit [114] nicht etwa die Frage, wie Erkenntnis genetisch in unseren Köpfen entsteht, sondern die Einsicht in den Ursprung soll dazu verhelfen, gültige von ungültiger Erkenntnis zu unterscheiden.<sup>310</sup>

Gültig ist die Erkenntnis, die durch das Zusammenwirken von Anschauungsformen und Kategorien erreicht wurde, ungültig die, bei der das nicht der Fall ist, also vor allem die Erkenntnis der traditionellen Metaphysik. Obwohl Kant die Begriffe "echt" und "unecht" selten gebraucht, könnte man sein Programm durchaus so zusammenfassen, daß er durch die Ursprungserkenntnis echte und unechte Einsicht voneinander trennen wollte.

Benjamin beansprucht also, aus einem barocken Trauerspiel Unechtes aussondern zu können, auch wenn es faktisch ganz einwandfrei zu diesem Trauerspiel gehört. Er wendet sich gegen die Auffassung, "daß unverzüglich jedes 'Faktum' als wesensprägendes Moment zu nehmen wäre." Und er fügt hinzu: "Vielmehr beginnt die Aufgabe des Forschers hier, der ein solches Faktum dann erst für gesichert zu halten hat, wenn seine innerste Struktur so wesenhaft erscheint, daß sie als einen Ursprung es verrät." (162) Hier wird bei Benjamin wieder das erkennbar, was man als Arroganz bezeichnen könnte und was ich am Anfang meiner Ausführungen über ihn behandelte. Wenn ich z. B. in einem Rousseauseminar eine bestimmte Interpretation vortrüge und einer von Ihnen mir dann ein Zitat von Rousseau entgegenhielte, das dieser Interpretation widerspricht, so wären Sie wohl etwas empört, wenn ich dann entgegnen würde, Rousseau habe das faktisch zwar geschrieben, aber es sei nicht "echt"; da ich [115] die Ursprungserkenntnis des Rousseauschen Geistes habe, könne ich sagen, daß Rousseau hier nicht

---

<sup>310</sup> Handschriftliche Absatzmarkierung (Puder?)

auf der Höhe seines Ursprungs war. Das Erstaunliche bei Benjamin ist indessen, daß eine derartige Empörung eigentlich nie aufkommen kann. Seine Befunde über das barocke Trauerspiel sind so einleuchtend, daß jeder Unbefangene sie ernstnehmen muß.

Nun dekretiert Benjamin allerdings nicht einfach von oben herab, was echter Barock ist und was nicht. Er will die Idee des barocken Trauerspiels gerade durch die Betrachtung der Einzelheiten, die Versenkung in die Phänomene gewinnen; sich, wie er sagt, an das Geringste, z. B. eine Bühnenanweisung, "mit Muße und ohne die Spur einer Beklemmung verlieren". Ausdrücklich lehnt er die deduktive, also von einem Oberbegriff her ableitende Entwicklung ab. Er betont: "In der Unmöglichkeit einer deduktiven Entwicklung der Kunstformen ist Grund zu einer fruchtbaren Skepsis gelegt. Sie ist dem tiefen Atemholen des Gedankens zu vergleichen, nach dem er ans Geringste sich mit Muße und ohne die Spur einer Beklemmung zu verlieren vermag. Vom Geringsten wird nämlich überall dort die Rede sein, wo die Betrachtung sich in Werk und Form der Kunst versenkt, um ihren Gehalt zu ermessen. Die Hast, die sich an ihnen mit dem Griff übt, mit dem man fremdes Eigentum verschwinden läßt, ist Routinierten eigen und um nichts besser als die Bonhommie des Bananen. Für die wahre Kontemplation dagegen verbindet sich die Abkehr vom deduktiven Verfahren [116] mit einem immer weiter ausholenden, immer inbrünstigern Zurückgreifen auf die Phänomene, die niemals in Gefahr geraten, Gegenstände eines trüben Stauens zu bleiben, solange ihre Darstellung zugleich die der Ideen und darin erst ihr Einzelnes gerettet ist." (160 f.) Der letzte Satz spielt auf Platon an, auf die Lehre, daß die Ideen den einzelnen verstreuten Phänomenen erst zum Leben verhelfen, daß die Ideen aber ihrerseits nicht zu leben vermögen, wenn sich die Phänomene zu ihnen nicht bekennen, sich ihnen gegenüber gleichgültig verhalten. Benjamin setzt die Idee in Analogie zur Mutter und die Phänomene, die er auch die Extreme nennt, in Analogie zu den Kindern. Er sagt: "Wie die Mutter aus voller Kraft sichtlich erst da zu leben beginnt, wo der Kreis ihrer

Kinder aus dem Gefühl ihrer Nähe sich um sie schließt, so treten die Ideen ins Leben erst, wo die Extreme sich um sie versammeln. Die Ideen bleiben dunkel, wo die Phänomene sich zu ihnen nicht bekennen und um sie scharen." (150) Zu erreichen ist ein Doppeltes, wie Benjamin hervorhebt: "die Rettung der Phänomene und die Darstellung der Ideen".<sup>311</sup> Die Versenkung in die einzelnen Phänomene des barocken Trauerspiels läßt dessen Idee hervortreten, die wiederum die einzelnen Phänomene ebenso belebt, wie sie von ihnen belebt wird.

Seine Darstellungsmethode vergleicht Benjamin dabei der des Mosaiks. Aus einer Fülle von disparaten Einzelbetrachtungen soll sich die Wucht des Ganzen ergeben. Es heißt: "Wie bei der Stückelung in kapriziöse Teilchen die [117] Majestät den Mosaiken bleibt, so bangt auch philosophische Betrachtung nicht um Schwung. Aus Einzellnem und Disparatem treten sie zusammen; nichts könnte mächtiger die transzendente Wucht sei es des Heiligenbildes, sei's der Wahrheit lehren. Der Wert von Denkbruchstücken ist um so entscheidender je minder sie unmittelbar an der Grundkonzeption sich zu messen vermögen, und von ihm hängt der Glanz der Darstellung in gleichem Maße ab, wie der des Mosaiks von der Qualität des Glasflusses." (142 f.)

Es müßte zwangsläufig zu einer Verzeichnung führen, wenn ich Benjamins Darstellung des barocken Trauerspiels zusammenhängend referieren würde. Wichtig ist für ihn zunächst die genaue Unterscheidung des Trauerspiels von der Tragödie wie sie im Griechentum ihre Form fand. Die Tragödie ist nicht eigentlich traurig, sondern bewirkt, wie Aristoteles es formulierte, Jammer und Schrecken. Sie ist die Wiederholung eines vorzeitlichen Geschehens. Das Trauerspiel setzt dagegen bei seinen Zuschauern einen gleichsam permanenten Trauerzustand voraus.

---

<sup>311</sup> "Rettung der Phänomene (griechisch σώζειν τὰ φαινόμενα, sōzein ta phainόμενα, „die Erscheinungen retten“, lateinisch salvāre apparentiās) nennt man das griechische astronomische Forschungsprogramm, das zum Ziel hatte, die scheinbar unregelmäßigen Bewegungen der Himmelskörper (die Erscheinungen) zu retten, das heißt, sie mit gleichförmigen kreisförmigen Bewegungen zu erklären und damit mit den gängigen Vorstellungen der Philosophie über die Himmelsmechanik zu vereinbaren, wie man sie etwa in Platons Ideenlehre findet." (Wikipedia)

Benjamin sagt: "(Die barocken Trauerspiele) sind nicht so sehr das Spiel, das traurig macht, als jenes, über dem die Trauer ihr Genügen findet: Spiel vor Traurigen." (240 f.) Daß das Barocktheater Wandertheater war, ist für Benjamin ein Signum seines Ausdrucks. Es ist die exemplarische künstlerische Ostentation von Trauer.

Spezifiziert wird die Trauer von Benjamin in zwei Phänomenen: der Melancholie und der Allegorie. Der Held des barocken Trauerspiels ist stets Melancholiker, im philosophischen Sinn, unfähig zur kalkulierten Handlung, und er sieht die Welt nur allegorisch, wobei Allegorie in der ursprünglichen Wortbedeutung meint, daß alles immer wieder auf etwas anderes verweist – *allogoreuein* heißt anderes sagen –, daß es keinerlei Gewißheit über den Sinn eines Geschehens gibt. Benjamin definiert die Allegorie wie folgt: "Jede Person, jedwedes Ding, jedes Verhältnis kann ein beliebiges anderes bedeuten. (298) Allegorien sind im Reich der Gedanken was Ruinen im Reich der Dinge. Daher denn der barocke Kultus der Ruine." (301) Ich will das aber nun nicht weiter ausführen, es ist alles sehr, sehr traurig aber ebendeshalb, wie Benjamin findet, wunderschön. Die Schlußsätze lauten: "Weil aus den Trümmern großer Bauten die Idee von ihrem Bauplan eindrucksvoller spricht als aus geringen noch so wohl erhaltenen, hat das deutsche Trauerspiel des Barock den Anspruch auf Deutung. Im Geiste der Allegorie ist es als Trümmer, als Bruchstück konzipiert von Anfang an. Wenn andere herrlich wie am ersten Tag erstrahlen, hält diese Form das Bild des Schönen an dem letzten fest."

Und damit möchte ich nun auch selbst meine Darstellung des jungen Benjamin als Ruine stehenlassen und mit Horkheimer beginnen.



[119] Im gleichen Zeitraum, in dem Benjamins halbherziger Versuch scheiterte, sich mit dem Trauerspielbuch in Frankfurt zu habilitieren, setzte ebendort die Entwicklung ein, die zur Gründung des Instituts für Sozialforschung führte. Der spiritus rector dieser Entwicklung wurde bald Max Horkheimer, obwohl er an der Anfangsphase wenig oder gar nicht beteiligt war. Horkheimer erwies sich als ein Mensch, der die ganz ungewöhnliche Fähigkeit hat, Intellektuelle von sehr verschiedenem Naturell über Jahrzehnte hinweg zu einer sich wechselseitig steigernden Zusammenarbeit zu verbinden. Im Rückblick erscheint es als leicht und selbstverständlich, daß ihm dies gelang. Man meint, es hätte gar nicht anders kommen können, und macht sich dabei nicht klar, wie sehr alle Erfahrung der Philosophiegeschichte gegen die Aussicht sprach, daß das Vorhaben, mehrere bedeutende Theoretiker zu kollektiver Tätigkeit zusammenzuführen, dauernden Erfolg haben würde. Wenn zehn Philosophen zusammensitzen, ist bekanntlich jeder der festen Überzeugung, daß die anderen neun sowieso nichts von Philosophie verstehen. Die Zusammenarbeit mehrerer gleichrangiger Theoretiker über Jahrzehnte hinweg hat es in der Philosophiegeschichte nie gegeben. Hegel und Schelling waren um 1800 wenige Jahre eng befreundet, trennten sich dann aber mit dem Ausdruck aufrichtiger wechselseitiger Geringschätzung. Ebenso waren Sartre und Camus nach dem 2. Weltkrieg eine Zeitlang durch gemeinsame Aktivitäten verbunden, verfielen dann jedoch in heftige Polemik gegeneinander; nicht viel anders als 200 Jahre vorher Diderot und Rousseau. In den dreißiger [120] Jahren bildete sich in der Wissenschaftstheorie der sogenannte Wiener Kreis, der indessen auch sehr bald zerfiel. Natürlich hat es in der Philosophiegeschichte immer die kollektive Arbeitsform der Schulen gegeben. Diese haben jedoch den Charakter, daß sich an einem überragenden Philosophen weniger bedeutende Figuren anschließen und eher eine Herabminderung des Geistes bewirken als seine Steigerung.

Kant hat es in seiner kleinen Schrift "Zum ewigen Frieden" sogar als eine Art von Naturgesetz dargestellt, daß Philosophen untereinander keine – wie er es nannte – Clubs bilden können, weil das ihrem Wesen fremd sei, und er hat daraus abgeleitet, daß sie als führende Berater von Regierungen geeignet sind. Denn irgendwelche Verschwörungen wären ihnen schon wegen ihrer Neigung zur Selbstisolierung unmöglich. – Zweifellos ging damit der Philosophie im Vergleich mit anderen geistigen Tätigkeiten eine wesentliche Quelle der Stimulierung verloren. Etwa in der Bildenden Kunst haben ja Gruppenbildungen, in denen einer den anderen fördert, eine große Rolle gespielt. Picasso z. B. hat oft hervorgehoben, wie sehr ihm die Zugehörigkeit zum Kollektiv der Kubisten geholfen hat und wieviel schwerer ihm das Malen wurde, als er nach dem 1. Weltkrieg ganz auf sich allein gestellt war. – Und sicherlich wäre die ungeheure Leistung Adornos ebenso wie die Horkheimers nicht möglich gewesen ohne die Zugehörigkeit zum Kreis der im Institut für Sozialforschung vereinigten Intellektuellen. Mit der Gestaltung dieses Instituts hat Horkheimer also [121] etwas sehr Außerordentliches, im strengen Sinn Einmaliges, zustande gebracht. –

Gewiß kam Horkheimer bei der Verwirklichung seines Vorhabens zugute, daß seine Jugend sich nicht in dem üblichen Schema Gymnasium – Abitur – Studium – Promotion abgespielt hatte. Horkheimer, der als Sohn eines sehr erfolgreichen jüdischen Textilfabrikanten, eines "königlich-bayerischen Kommerzienrats" (das war der Titel des Vaters) 1895 in Stuttgart geboren wurde, verließ vozeitig das Gymnasium und trat unter der Aufsicht seines Vaters eine kaufmännische Lehre an. Über die Gründe, die zu seinem Scheitern als Schüler führten, und auch über den Vorgang selbst habe ich nirgends genauere Angaben gefunden. Der Vater Moritz Horkheimer wollte offenbar, daß sein Sohn frühzeitig mit ihm zusammen die Firma leitet, und das war wohl auch der Grund dafür, daß er ihn Max genannt hatte. Anscheinend hätte er es witzig gefunden, wenn die Textilfabrik "Max und Moritz Horkheimer" geheißen hätte. – Horkheimer

stand der kaufmännischen Ausbildung zwiespältig gegenüber. Einerseits betrieb er sie sehr eifrig und ging auch bei ausländischen Geschäftspartnern in die Lehre, so daß sein Vater ihm schon 1914 die Leitung einer Zweigstelle der Fabrik und die Prokura übertrug. Andererseits war ihm seine Tätigkeit widerwärtig. 1974, ein Jahr nach dem Tod Horkheimers, ist ein sehr merkwürdiger Band mit Jugendaufzeichnungen von ihm erschienen, der den Titel trägt *AUS DER PUBERTÄT. NOVELLEN UND TAGEBUCHBLÄTTER*.<sup>312</sup> Diese Aufzeichnungen halten auf eine pathetisch-expressionistische Art die Jugendstimmung Horkheimers fest. So heißt es in einem Tagebuchblatt vom 9. Juli [122] 1915: "Ich habe die glänzendste Stellung mit einer noch glänzenderen Zukunft im Geschäft meines Vaters, kann mir jedes Vergnügen erlauben, das mich reizt, kann mich in die geschäftliche Arbeit vertiefen, kann mich zerstreuen oder meinen Liebhabereien nachhängen – und doch verzehrt mich die Flamme der brennendsten Sehnsucht. (...) Gestern war ich in unserer Filiale in Hirsau. Mitten zwischen den Wäldern an einem lustigen Bach haben sie ein paar Häuser hingestellt mit komplizierten Maschinen im Innenraum. In der Gluthitze stehen ein paar arme Menschen und schaffen mit nassen, roten Gesichtern; ein paar andere mühen sich, schwere Ballen mit alten Lumpen aufeinanderzusetzen, schleppen sie zuerst auf die Waage und lupfen dann die unförmige Masse, schimpfend und unzufrieden inmitten einer dicken, unerträglichen Luft. Ich betrachte sie halb mitleidig, halb angeekelt und schaudere bei dem Gedanken an den Kontrast der Wälder draußen und dieser Hölle. – Da plötzlich fällt mir ein, daß ich ja dazu gehöre zu dieser Arbeit; daß ich gekommen bin, um hier in irgendeiner Weise zu wirken, mich am Geschäfte der Leute zu interessieren oder gar zu freuen; daß das Ganze noch andere Reaktionen in mir wecken soll als Mitleid oder Ekel. Mich beteiligen soll ich an dem Werke dieser Leute und meines Vaters; mein Lebensbedürfnis soll ich damit stillen, Geld zu machen oder Kunstbaumwolle oder etwas Derartiges – nein, nein,

---

<sup>312</sup> Max Horkheimer: *AUS DER PUBERTÄT: NOVELLEN UND TAGEBUCHBLÄTTER* (München 1974) – ein insgesamt sehr lesenswertes Buch! Zu Recht trägt Alfred Schmidts Nachwort den Titel: *Frühe Dokumente der Kritischen Theorie*.

nein, das ist unmöglich, das wäre der Tod meiner lebendigen, sehnsüchtigen Seele, das Verschmachten meines durstigen Herzens. Und alle ähnlichen Werte, alle ähnlichen Ziele, wie diese Menschen sie verfolgen, [123] alle Häuser und Teppiche und Möbel und Bücher, alle Titel und Ehren, alle, alle werden mich nie befriedigen. Ich will tun, um was mein Wille, der klar vor mir steht, mich anfleht; ich will den Regungen meiner lebendigen Empfindung nachgeben. Nach meinem Wahrheitsdrang will ich leben und erforschen, was ich wissen möchte; dem Gequälten will ich helfen, meinen Haß des Unrechts befriedigen und die Pharisäer besiegen, vor allem aber Liebe suchen, Liebe und Verständnis, nach denen jede Fiber meines Wesens lechzt; Liebe, die mir mehr gilt als Paradies und Glück und Leben." (149 ff.) "Mein Haß gilt denen, die sich selbst für gerecht halten. Ich möchte kämpfen für die Niederreiung der Grenzen zwischen den Ländern und den sozialen Schichten, obwohl ich weiß, daß dieser Kampf Wahnsinn ist. Jede menschliche Tat außer dem Essen und Trinken und der Zeugung ist solcher Wahnsinn – ich weiß es, doch die Sehnsucht in mir treibt mich dazu. Kämpfen, ja, kämpfen für meine närrischen Ideale; und den Händedruck, die Lippen und die Arme eines Menschen fühlen, das ist mein Traum. Oh, wie ich es hasse, mein gegenwärtiges Daein!" Etwas respektlos könnte man sagen: Horkheimer als der erste Aussteiger; wenn auch bei den heutigen Aussteigern, so weit ich das überblicken kann, gänzlich die Horkheimersche Pathetik und seine konzentrierte Kampfeslust fehlen. In den letzten Sätzen kommt übrigens schon sehr früh ein Motiv zum Vorschein, das dann beim späten Horkheimer wieder eine große Rolle spielt, während es in der mittleren Periode seines Lebens, in der Periode seines eigentlichen Wirkens zurücktrat: die Erkenntnis der Absurdität des eigenen Einsatzes für die Verbesserung der Welt. Trotz der Absurdität [124] aber wird dieses Sicheinsetzen verteidigt, weil es Ausdruck des Höchsten im Menschen ist, seiner Sehnsucht nach einem ganz anderen Zustand.



Mit Marx kam Horkheimer in seiner Jugend noch nicht in Berührung. Er las vor allem Schopenhauer, Dostojewski und Spinoza. Gleichwohl hatte er, was sich zum Teil auch aus seiner Berufstätigkeit ergab, ein viel schärferes Interesse an der Tagespolitik als Benjamin, der sich ganz in seiner geistigen Tätigkeit einspannt. Unmittelbar nach Kriegsbeginn schrieb er an einen Freund, es empöre ihn, "daß der heillose menschliche Wahnsinn glaubt, es sei gut und recht, für zwei verlorene Menschenleben hunderttausend andere zu opfern." Ich habe dieses Zitat dem Band über Horkheimer in der Reihe "rororo-Bildmonographien" entnommen.<sup>313</sup> Während der Wert vieler Bände dieser Reihe als sehr fragwürdig angesehen werden muß, ist der Horkheimerband doch als gelungen zu bezeichnen. Verfaßt haben ihn die beiden Spiegeljournalisten Helmut Gumnior und Rudolf Ringguth, denen Horkheimer auch Einblick in sein persönliches Archiv gab, so daß sie an Briefstellen wie die eben von mir zitierte herankamen. Die Briefe Horkheimers und Adornos sind ja, wie ich schon einmal sagte, zu ihrem allergrößten Teil noch unveröffentlicht.<sup>314</sup> Zum "Spiegel" haben Horkheimer und Adorno bis zu ihrem Tod ein gutes Verhältnis gesucht, und besonders Horkheimer hat einige ihm wesentlich erscheinende Einsichten seines Alters in Spiegelgesprächen zur Diskussion gestellt. Der "Spiegel" hatte damals insgesamt noch ein weit höheres Niveau, als er es heute nach der Aufblähung seiner Redaktion hat. In diesem Rowohltband wird auch auf ein Gespräch hingewiesen, das Horkheimer mit dem Journalisten Thilo Koch über seine Erinnerungen an den Ausbruch des 1. Weltkriegs führte. Horkheimer sagte zu Koch: "Ich hatte Paris und London gesehen und konnte nicht glauben, daß die Menschen dort soviel kriegslustiger waren als unser friedliebender Kaiser, soviel schlechter als ich, daß ich nur auf sie schießen sollte. Die Menschen dort hatten ähnliche Ansichten und Sorgen wie die bei uns, wenn sie vielleicht auch etwas weniger tüchtig waren. Mein Glaube an die Lehren des Vaterhauses über das Deutsche Reich geriet ins Wanken, und ich

---

<sup>313</sup> Helmut Gumnior/Rudolf Ringguth: *Max Horkheimer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Reinbek 1973)

<sup>314</sup> Wie erwähnt, sind sie mittlerweile im wesentlichen veröffentlicht.

hatte das Gefühl, daß etwas Furchtbares, etwas nie wieder Gutzumachendes in Europa, ja in der Menschheit sich ereignete. Am schlimmsten schien mir – ohne daß ich es damals hätte formulieren können – daß die historische Aufgabe, gleichsam die Mission der europäischen Völker, insbesondere des deutschen, dem ich angehörte, unrettbar preisgegeben war."

Eingezogen wurde Horkheimer erst 1916, kam aber nicht mehr an die Front, und das Kriegsende erlebte er in einer Münchener Klinik.

In München holte er zusammen mit seinem Freund Friedrich Pollock das Abitur nach. Er kannte Pollock schon aus der Vorkriegszeit. Die beiden hatten damals schriftlich einen förmlichen Freundschaftsvertrag geschlossen mit Regelungen für die Austragung von Meinungsverschiedenheiten usw. Die Präambel dieses Vertrages lautete: "Unsere Freundschaft erachten wir als höchstes Gut. In dem Begriff Freundschaft ist ihre Dauer bis zum Tode eingeschlossen. Unser Handeln soll Ausdruck der Beziehung Freundschaft sein und [126] jeder unserer Grundsätze nimmt in erster Linie diese Rücksicht." In der Tat hat diese unbedingte Freundschaft bis zum Tod Pollocks 1970 gehalten, und sie war sehr wichtig für das Bestehen des Instituts für Sozialforschung. Denn Pollock hat mit großer Zuverlässigkeit die administrativen Dinge des Instituts erledigt, vor allem die finanziellen Transaktionen. Ob Horkheimer auch später noch derartige Freundschaftsverträge aufgesetzt hat, weiß ich nicht. Ich kann mir aber kaum vorstellen, daß z. B. zwischen Adorno und ihm ein ähnliches Dokument existierte.

Horkheimer begann zunächst in München zu studieren, ging dann aber nach Frankfurt, um Psychologie im ersten Hauptfach bei dem Gestaltpsychologen Adhémar Gelb zu studieren. Gestaltpsychologie bedeutet nicht etwa, – wie ein Student einmal meinte, als ich im Seminar fragte, ob jemand kurz erklären kann, was Gestaltpsychologie heißt –, sie bedeutet also nicht etwa, daß man aus der Gestalt eines Menschen auf

dessen Psyche schließt und z. B. herauszubekommen versucht, ob dicke Menschen wirklich mehr Humor haben als dünne oder ob man Arbeitslose schon an ihrer Gestalt erkennen kann, an der Art etwa, wie sie gehen oder ihren Kopf bewegen. Die Gestaltpsychologie, die um die Jahrhundertwende entwickelt wurde, hatte vielmehr den Grundgedanken, daß wir nie einzelne isolierte Sinneswahrnehmungen haben, sondern daß für uns alle Wahrnehmungen mit einer mehr oder minder bestimmten Gestaltqualität verbunden sind; daß wir z. B. nie ein isoliertes Rot sehen, sondern einen roten Fleck oder einen roten Pullover oder was auch immer. Wir nehmen erst eine Ganzheit wahr und können sie nachträglich in unterschiedliche Momente zerlegen. Die Psychologie des 19. Jahrhunderts hatte dagegen die Auffassung, daß der Mensch primär lauter isolierte Wahrnehmungen hat und das Ganze sich erst nachträglich durch Assoziationen bildet.<sup>315</sup>

Diese gestaltpsychologische Lehre vom Primat des Ganzen hat also den jungen Horkheimer sehr angezogen und in modifizierter Form hat er an ihr immer festgehalten. Wenn Sie etwa an die DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG denken, so ist doch ihr methodologisches Postulat dies, daß erst die Aufklärung als Ganzes gesehen werden muß und dann einzelne ihrer Vertreter interpretiert werden können; nicht aber, daß man sich nach und nach mit einzelnen Phänomenen der Aufklärung beschäftigt und daraus dann langsam ein Gesamtbild zusammensetzt.<sup>316</sup> Auch Adorno war – um das schon jetzt zu sagen – sehr stark von der Gestaltpsychologie beeindruckt. Er hat ja auch in Frankfurt zu studieren begonnen und öfter Adhémar Gelb als seinen ersten Lehrer bezeichnet, und die geistigen Impulse, die man am Anfang des Studiums erhält, sind in der Regel besonders einprägsam und nachhaltig. So gehörte es noch zu den Motiven der späten Kritik Adornos an Kants transzendentaler Ästhetik in

---

<sup>315</sup> Zur Psychologie des 19. Jahrhunderts gehört allerdings auch der Arzt und Universalgelehrte Carl Gustav Carus als Wegbereiter von Tiefenpsychologie und Ganzheitsmedizin. Als sein Hauptwerk in diesem Zusammenhang gilt: *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele* (1846).

<sup>316</sup> Daß es hier jedoch nicht um die Unterscheidung von deduktivem und induktivem Verfahren geht, wird in den hier folgenden Zitaten wohl deutlich.

der "Kritik der reinen Vernunft", daß der Mensch nicht nur, wie Kant lehrt, die beiden elementaren Anschauungsformen Raum und Zeit hat, sondern noch die dritte elementare Anschauungsform, daß uns alles von vornherein als Gestalt, als unmittelbar strukturiert erscheint. In seiner VORLESUNG ZUR EINLEITUNG IN DIE ERKENNTNISTHEORIE bemerkte Adorno: "Man kann sagen, daß die Vollständigkeit der Bedingungen des inneren und äußeren Sinns, also der Formen [128] der Anschauung problematisch ist." – Adorno übernimmt hier Kants Termini "innerer Sinn" für die zeitliche Anschauung und "äußerer Sinn" für die räumliche Anschauung. – "D. h. die Psychologie, das muß man konzederen, hat unterdessen in einer sehr weit entwickelten Theorie, der Gestalttheorie ausgeführt, daß es noch eine weitere apriorische Bedingung einer jeglichen Anschauung überhaupt gibt, nämlich daß in der Anschauung, und zwar in der reinen Anschauung, also unabhängig von allen intellektuellen Momenten, nicht etwa die einzelnen Bestandteile dieser Anschauung atomistisch nebeneinanderliegen und dann erst nachträglich von dem Intellekt zusammengebracht werden, sondern daß sie unmittelbar bereits strukturiert sind, und diese unmittelbare Strukturiertheit alles Anschaulichen, von der würde man, da wir ohne eine solche Strukturiertheit uns eine Anschauung überhaupt nicht vorstellen können, doch wohl sagen müssen, daß sie ebenso eine Form der Anschauung sei, wie es Raum und Zeit selber auch sind. (...) Ich sage Ihnen das nicht, weil ich hier in Details der Gestaltpsychologie und der Wahrnehmungspsychologie mit Ihnen eintreten wollte, sondern nur deshalb, weil, wenn das so ist, das natürlich auch seine Reperkussion hat für die Kantische Konzeption von Raum und Zeit selber." (290 f.)<sup>317</sup>

---

<sup>317</sup> Theodor W. Adornos VORLESUNG ZUR EINLEITUNG IN DIE ERKENNTNISTHEORIE von 1957/58 erschien in den 70er Jahren als Raubdruck (Junius-Drucke/Hesa-Druck, Frankfurt) und ist antiquarisch noch zu finden. Sie eignet sich meines Erachtens sehr gut als Einstieg in Adornos philosophisches Denken. Die Vorlesung ist bei Suhrkamp vorgesehen in den NACHGELASSENEN SCHRIFTEN, aber zur Zeit noch nicht erschienen.

Die gestaltpsychologische Lehre vom Primat des Ganzen über seine Teile hat Adorno noch schärfer vertreten als Horkheimer, wobei er indessen den damit bezeichneten Sachverhalt auch schärfer kritisierte und der Gestaltpsychologie vorwarf, daß sie das, was sie richtig gesehen habe, ideologisch verkläre. Der Satz "Das Ganze ist das Unwahre"<sup>318</sup> [129] spielt nicht nur auf Hegel an, sondern auch auf die Gestaltpsychologie. Es wäre übrigens ein interessantes Thema für eine Magisterarbeit oder sogar eine Dissertation, den Einfluß der Gestaltpsychologie auf das Denken von Horkheimer und Adorno im einzelnen zu untersuchen. Bei Adorno etwa gibt es Dutzende von direkten Hinweisen auf sie und noch viel mehr indirekte.

Daß Horkheimer zunächst Psychologie als erstes Hauptfach wählte und daß auch Adorno sich gleich zu Beginn seines Studiums der Psychologie zuwandte, hing zweifellos mit der großen Bedeutung zusammen, die der Psychologie damals im allgemeinen Zeitbewußtsein zugemessen wurde.

Heute führt ja die Psychologie an vielen Universitäten ein Kümmerdasein, und bei Unterhaltungen mit Psychologiestudenten habe ich immer wieder den Eindruck, daß sie sich ein bißchen genießen, wenn sie sagen müssen, sie studierten Psychologie. Es gilt als unangenehm oder sogar als unanständig, die psychologischen Motive anderer Menschen durchschauen zu wollen und durch psychologische Tricks auf sie einzuwirken. Wenn ich z. B. einem Grünen, den ich gut kenne, so daß ich psychologische Vermutungen über ihn anstellen kann, erläutern würde, aus welchen psychologischen Motiven sein Engagement herrührt, das angeblich nur um der Sache willen erfolgt, wäre er wahrscheinlich empört. Und die Berufstätigkeit der Diplomspsychologen etwa bei Einstellungsbehörden, im Strafvollzug, in Erziehungsinstitutionen oder in der Werbung wird mit großem Argwohn gesehen, als Schnüffelei oder unfairer Manipulationsversuch.<sup>319</sup>

---

<sup>318</sup> GS 4, S. 55

<sup>319</sup> *Si tacuisses, philosophus mansisses!*

Hier an der Universität Hannover können Sie gar nicht [130] Diplom-Psychologe werden, obwohl es ein relativ großes Psychologisches Institut gibt; nur Diplomsozialwissenschaftler mit Schwerpunkt Psychologie oder Magister in Sozialpsychologie. Das hängt damit zusammen, daß dieses Institut sehr stark von der Studentenbewegung geformt wurde, und für die Studentenbewegung war der Diplom-Psychologe geradezu eine Horrorfigur. Es gab damals eine ungeheure Aufwertung der Psychoanalyse und der Sozialpsychologie und eine völlige Abwertung der normalen Psychologie. Wenn Sie sich etwa das Vorlesungsverzeichnis unserer Universität ansehen, so finden Sie dort in der Personalaufstellung des Psychologischen Instituts acht Professoren und hauptamtliche Mitarbeiter, und nur ein einziger von ihnen gibt als Qualifikation "Diplom-Psychologe" an.<sup>320</sup> Bei den anderen steht "Dipl.-Soziologe", "Dipl.-Pädagoge", M.A. oder Dr. phil. Charakteristisch für die Situation ist eine Geschichte, die ich einmal erlebte, als ich mit Herrn Grau auf einer Gremiensitzung war. Der Vertreter des Psychologischen Instituts erging sich da in längeren allgemeinpolitischen und soziologischen Ausführungen – es ging um die Auswirkungen des neuen Hochschulgesetzes auf die Universität –, und Herr Grau unterbrach ihn dann mit der Bemerkung: "Sie müssen das alles mal ein bißchen psychologisch sehen." Während die meisten Teilnehmer der Sitzung lachten, machte der Vertreter des Psychologischen Instituts ein so empörtes Gesicht, als hätte Herr Grau eine Zote gemacht.

*Erzählung über Frankfurt –*

[131] Ich hätte diese Dinge nicht so breit ausgeführt, wenn die Abwertung der traditionellen Psychologie nicht einige Konsequenzen hätte, die ich für schädlich halte und wenigstens auf eine möchte ich aufmerksam machen. Nach meiner Beobachtung wird ein Kranker mit psychosomatischen Beschwerden heute in der Regel von seinem behandelnden Arzt gleich zum Psychoanalytiker geschickt, und nicht erst zum normalen Psychologen. Das findet die äußerst schmerzhaft

---

<sup>320</sup> Der Diplom-Psychologe Dr. Peter Brückner war seit 1967 Professor am Psychologischen Institut der Universität Hannover und Protagonist der Kritischen Sozialpsychologie bis zu seinem Tod 1982.

Totaloperation der Psyche, um nicht zu sagen: Totalamputation der Psyche statt, die jede intensive psychoanalytische Behandlung mit sich bringt.<sup>321</sup> Dabei würde es in den meisten Fällen sicherlich ausreichen, wenn ein normaler Diplomspsychologe mit dem Patienten einige Tests macht, ihn berät und mit den alten Tricks der Psychologie suggestiv beeinflusst.

Ausgangspunkt dieses Exkurses war der Hinweis darauf, daß die Psychologie im ersten Viertel dieses Jahrhunderts eine Stellung einnahm, die der Geringschätzung, die sie heute erfährt, ganz entgegengesetzt war und daß der hohe Rang der Psychologie im damaligen Zeitbewußtsein Horkheimer und Adorno wohl dazu veranlaßte, ihr in ihrem Studium so großes Gewicht zu geben. Man interessierte sich für die psychologischen Motivationen des eigenen Handelns und der eigenen weltanschaulichen Überzeugungen, aber auch für abstrakte psychologische Erwägungen. Charakteristisch ist, daß der erste große Erfolg von Karl Jaspers, der später als Existenzphilosoph berühmt wurde, ein Buch war mit dem Titel: "Psychologie der Weltanschauungen", das 1919 erschien. Jaspers erhielt aufgrund dieses Buches einen Ruf als Philosophieprofessor nach Heidelberg, [132] und es kam dann dort zu Spannungen mit der Fakultät, weil er wirklich Philosophie im engeren Sinn zu betreiben begann, statt das vorzutragen, was man von ihm erwartete: eine Psychologie der Philosophie.

Horkheimer hätte beinahe in Psychologie promoviert, mit einer Arbeit, deren Titel beim ersten Hören klingt, als ob ihn Benjamin als Thema einer Dissertation an der Universität von Muri erfunden hätte, nämlich "Gestaltveränderungen in der farbenblinden Zone des blinden Flecks im Auge". Horkheimer wollte durch diese Arbeit offenbar im Sinn der

---

<sup>321</sup> Das ist Blödsinn! Auch der nächste Satz entbehrt jeder genaueren Kenntnis von psychosomatischen Problemen und psychotherapeutischer Praxis, auch im Jahr 1984. Zur Erinnerung: Seit 1962 gab es an der Universität Gießen einen Lehrstuhl für Psychosomatik, auf den der Psychoanalytiker Horst-Eberhard Richter berufen wurde. Richter, der wohl kaum für "Totalamputationen der Psyche" steht, baute das Psychosomatische Universitätszentrum auf, dessen Direktor er wurde.

Gestaltpsychologie beweisen, daß sich die Gestaltwahrnehmung als ganze verändert, wenn die Farbe nicht mehr wahrgenommen wird. Diese Dissertation war fast fertig, als Horkheimer im Sommer 1922 erfuhr, daß soeben eine Dissertation über dasselbe Thema veröffentlicht worden war. Was zunächst für ihn wie eine Katastrophe gewirkt haben muß, die ihn in seiner akademischen Laufbahn zurückwarf und jahrelange Arbeit wertlos machte, erscheint im Rückblick als glücklicher Zufall. Denn wäre Horkheimer in die enge Bahn einer wissenschaftlichen Karriere im Fach Psychologie geraten, so hätte er wohl kaum die Wirkungsmöglichkeiten finden können, die sich ihm später eröffneten. Nun hatte Horkheimer schon bis dahin als zweites Fach Philosophie studiert, und der Professor, bei dem er dies tat, bot ihm an, jetzt in Philosophie zu promovieren.

Dieser Professor – Hans Cornelius – ist heute nur noch deshalb bekannt, weil Horkheimer und Adorno, der damals noch Wiesengrund hieß, von ihm ihre philosophische Ausbildung erhielten. Cornelius war ein neukantianischer Erkenntnistheoretiker mit naturwissenschaftlichem Hintergrund – ursprünglich hatte er Chemie studiert – und definierte Philosophie als "Streben nach letzter Klarheit". Das Ziel seiner Kantbeschäftigung war es, alles in der "Kritik der reinen Vernunft" irgendwie Unklare auszumerzen; nicht etwa die Unklarheiten zu interpretieren und als notwendig zu erweisen, so wie es Horkheimer und Adorno dann später getan haben. Inhaltlich versuchte er Kant in der Weise zu erweitern, daß er die Allgemeingültigkeit von bloß empirischen Urteilen behauptete. Während Kant Notwendigkeit und strenge Allgemeingültigkeit nur den apriorischen Erkenntnissen zugestand, jenen Sätzen, die aller Erfahrung zugrundeliegen, – wie etwa dem, daß alle Veränderung eine Ursache hat –, und den materialen Einsichten, zu denen die Erfahrung gelangt, einen geringeren Härtegrad zusprach, vertrat Cornelius die Auffassung, daß es bloß empirische Urteile gibt, die eben denselben Härtegrad haben wie Kants synthetische Urteile a priori. Als Beispiel diente ihm der Satz: "Violett ist eine Farbe, die im



Farbenspektrum zwischen Blau und Rot liegt." Dieses Urteil ist nach seiner Ansicht eine bloß empirische Wahrnehmung, aber ebenso unumstößlich und allgemeingültig wie der apriorische Satz, daß alle Veränderung eine Ursache haben muß.

In einer Zusammenfassung seiner Philosophie sagt Cornelius: "Ein Hauptpunkt meiner Lehre, durch den sie sich zu allem Herkommen in Gegensatz stellt, ist der Nachweis, daß Erfahrung durchaus keine minderwertige Erkenntnisquelle ist, vielmehr uns allgemeingültige Erkenntnis zuführt." Das klingt etwas großsprecherisch – "Ein Hauptpunkt meiner [134] Lehre, durch den sie sich zu allem Herkommen in Gegensatz stellt ..." –, aber der unskeptische, kantianische Empirismus, den Cornelius vertrat, ist wirklich ein Unikum in der Philosophiegeschichte. Denn es ist ja an sich das Charakteristikum der empiristischen Richtungen, daß sie gar nicht den – um das Wort noch einmal zu gebrauchen – höchsten Härtegrad für ihre Erkenntnisse anstreben; daß sie Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit im strengen Sinn für ein illusionäres und vielleicht sogar schädliches Ideal halten.

Das Merkwürdige an Cornelius war nun dies, daß er zwar ständig die Erfahrung im Mund führte, sich aber für reale Erfahrung überhaupt nicht interessierte. Mit "Erfahrung" meinte er die Arbeit im Chemielabor, die er während seiner naturwissenschaftlichen Ausbildung gemacht hatte. Natürlich mußte diese Diskrepanz Adorno und besonders Horkheimer auffallen, der unbedingt die Welt, das reale Leben kennenlernen und erforschen wollte. Es gehörte immer wieder zu Adornos kritischen Einwänden gegen den Empirismus, daß er zwar einen Kult der Erfahrung veranstalte, lebendige Erfahrung aber gar nicht wolle. In der PHILOSOPHISCHEN TERMINOLOGIE z. B. wirft er dem Empirismus vor, daß er – ich zitiere – "die Erfahrung immer nur als ein Prinzip, ihren allgemeinsten Kategoriein nach und gar nicht wirklich ihrem Inhalt nach, behandelt hat." (2, 157) Diese Kritik Adornos ist ganz sicherlich durch die Erinnerung an seinen Lehrer Cornelius geprägt; denn Denker wie Locke und Hume

haben sich ja nun wirklich in einem solchen Maße für inhaltliche Erfahrung interessiert, daß ihnen gegenüber diese Kritik doch etwas ungerecht wäre.

[135] Bei Cornelius scheint sogar eine direkte Scheu davor bestanden zu haben, reale Erfahrungen zu machen, – oder auch nur geistige Risiken einzugehen. Er hat vom ersten Tag seiner Universitätstätigkeit bis zu seiner Emeritierung dasselbe gelehrt, nämlich seine Kantverbesserungen unter dem Gesichtspunkt, daß es allgemeingültige Erfahrungserkenntnis gibt, und er hat dreimal dasselbe Buch veröffentlicht, nur jedesmal unter einem anderen Titel und mit ein paar Umstellungen und Ergänzungen. Wer die Philosophie von Cornelius kennenlernen will, sollte wohl am besten die Fassung mit dem Titel "Transzendente Systematik"<sup>322</sup> lesen. Unter diesen Umständen hatte Cornelius natürlich sehr viel Freizeit, die er damit ausfüllte, Gemälde, vor allem Renaissancegemälde, zu kopieren. In einem Lebensrückblick schreibt er: "Anfang 1903 war ich (in München) zum außerordentlichen Professor ernannt worden. Im Frühjahr 1908, als ich eben in Venedig mit dem Kopieren eines Tintoretto beschäftigt war, erhielt ich einen Ruf nach Halle an die Saale als Ordinarius für Philosophie. Den Entschluß, München mit einer Stadt zu vertauschen, die in künstlerischer Hinsicht eine Wüste war, konnte ich nicht sogleich fassen, (dann) entschied ich mich, den Ruf abzulehnen." Die Tatsache, daß es in Halle kein Museum mit Bildern zum Kopieren gab, veranlaßte ihn also, den Ruf abzulehnen. Ich hätte das nicht erwähnt, wenn es nicht so charakteristisch wäre für die Erfahrungsscheu von Cornelius. Intensiver kann man sich wohl kaum gegen seine Umwelt abdichten, aber auch von eigenen Problemen ablenken als dadurch, daß an sein Leben mit dem Kopieren alter Gemälde zubringt. Er erhielt [136] dann 1911 einen Ruf an die neugegründete Universität in Frankfurt, wo er in der Städelschen Kunstgalerie genug Stoff zum Abmalen hatte. Ich möchte noch eine Stelle aus seinen Lebenserinnerungen zitieren, die zeigt, wie sehr Cornelius die Auseinandersetzung mit der Realität vermied: "Bei Oberursel erbaute ich

---

<sup>322</sup> Hans Cornelius: *Grundlagen der Erkenntnistheorie. Transzendente Systematik*, 2. Aufl., München 1926

mir ein Landhaus; hier trafen sich an manchen Abenden eifrige Jünger der philosophischen Wissenschaft zu erkenntnistheoretischer Unterhaltung." Bestimmt wollten die jungen Studenten, die Cornelius in sein Landhaus einlud, in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg vor allem über wirkliche Probleme reden, Cornelius aber limitierte die Unterhaltung auf Erkenntnistheorie, weil er von realer Erfahrung nichts hören wollte. Ein Brief, den Horkheimer 1921 an seine damalige Verlobte und spätere Frau schrieb, zeigt, wie sehr der junge Horkheimer im Grunde seinen Lehrer ablehnte. Es heißt in dem Brief: "Gestern habe ich bei einem jungen Philosophen eine Rede über die Aufgaben der Philosophie gehalten. Er war sehr begeistert. Leider erfuhr ich erst heute, daß Cornelius im Nebenzimmer war und meine Ausführungen, die völlig ihm entgegengerichtet waren, hatte hören müssen. Das ist nur ein Beispiel. Je mehr Philosophie mich gefangennimmt, umso weiter entferne ich mich von dem, was man auf der hiesigen Universität darunter versteht. Nicht formale Erkenntnisgesetze, die im Grunde genommen höchst unwichtig sind, sondern materielle Aussagen über unser Leben und seinen Sinn haben wir zu suchen."<sup>323</sup>

*Bemerkung über Äußerungen des späten Horkheimer, die Cornelius erklären. –*

[137] Was sich bei Cornelius in so kurioser Weise als Widerspruch darstellte – daß er die Erfahrung zum höchsten Prinzip seiner Philosophie machte, persönlich aber eine panische Angst vor Erfahrungen hatte –, werden wohl diejenigen von Ihnen, die sich erst wenig mit Philosophie beschäftigt haben, für eine in der Philosophiegeschichte einmalige Diskrepanz halten. Tatsächlich ist aber eine solche Diskrepanz zwischen dem persönlichen Naturell eines Philosophen und der von ihm vertretenen

---

<sup>323</sup> Offenbar beeinflusste Cornelius mit seinem Buch *Psychologie als Erfahrungswissenschaft* (1897) die Gestaltpsychologie; hierin könnte ein Grund dafür liegen, daß Horkheimer wie Adorno sich für diesen philosophischen Lehrer entschieden hatten. Auch seine künstlerischen Anregungen scheinen für den jungen Horkheimer bedeutsam gewesen zu sein (vgl. (vgl. Zvi Rosen: *Max Horkheimer*; München 1995). Siehe auch die Arbeit von Olaf Asbach: *Von der Erkenntniskritik zur Kritischen Theorie der Gesellschaft. Eine Untersuchung zur Vor- und Entstehungsgeschichte der Kritischen Theorie Max Horkheimers (1920-1927)*(Opladen 1997)

Lehre viel häufiger, als man denken sollte. Ein Extremfall ist Nietzsche, dem Machtausübung und Machtgenuß in seiner Lebenspraxis völlig fremd waren, der aber in der Theorie den Willen zur Macht emphatisch bejahte und zum höchsten Punkt seiner Philosophie machte. Ein Beispiel mit umgekehrter Tendenz aus der Gegenwart wäre Jürgen Habermas, worauf ich in einer früheren Vorlesung schon einmal hinwies. Ich habe eigentlich nie einen Menschen kennengelernt, der so – ich will nicht einmal sagen: herrschsüchtig, sondern einfach herrschaftlich, dominierend ist wie Habermas, der jedes Gespräch, an dem er teilnimmt, völlig beherrscht, und ausgerechnet Habermas macht den "herrschaftsfreien Dialog" zum Regulativ seiner Theorie.

Die Diskrepanz zwischen der theoretischen Erhöhung und der praktischen Abwertung der Erfahrung bei Cornelius hat nun aber weder Horkheimer noch Adorno dazu veranlaßt, gegen ihn zu rebellieren oder sich auch nur von ihm abzuwenden. Horkheimer promovierte und habilitierte sich bei ihm mit zwei Arbeiten über Kant. Adorno schrieb, um das gleich hier einzuflechten, 1924 – Adorno war damals erst 21 Jahre alt – bei Cornelius seine Doktorarbeit über Husserl. Man müßte wohl [138] genauer sagen: gegen Husserl. Husserl hatte sich über eine Existenz wie die von Cornelius beträchtlich geärgert und in seine "Logischen Untersuchungen" eine sehr scharfe Polemik gegen ihn eingefügt. Cornelius war es offenbar zu mühsam, sich mit dieser Polemik ausführlich auseinanderzusetzen, und er freute sich nun, in Adorno einen brillanten jungen jüdischen<sup>324</sup> Intellektuellen gefunden zu haben, der ihn an Husserl rächen sollte. Adorno übernahm die Aufgabe, wenn auch, wie es scheint, mit einer etwas zwiespältigen Einstellung.

Um den Gehalt der Adornoschen Dissertation verständlich zu machen, muß ich aus der Lehre von Cornelius noch ergänzen, daß zu seinen "Kantverbesserungen" auch die Eliminierung des Dinges an sich gehört. Nach Cornelius gibt es nur die Immanenz des

---

<sup>324</sup> Welche Funktion hat diese Zuordnung an dieser Stelle?

Bewußtseinszusammenhangs und die Stellen in der "Kritik der reinen Vernunft", wo Kant vom Ding an sich spricht, das das Bewußtsein affiziert, müssen gestrichen werden. Ebenso war Cornelius der Ansicht, daß es keine bewußtseinstranszendenten Gedanken oder Ideen gibt. Was nicht im Bewußtsein ist, ist nach der Lehre von Cornelius überhaupt nicht. Wer etwas Bewußtseinstranszendentes annimmt, denkt falsch. Adorno nannte nun seine Dissertation DIE TRANSZENDENZ DES DINGLICHEN UND NOEMATISCHEN IN HUSSERLS PHÄNOMENOLOGIE und wies nach – was nicht schwer war –, daß Husserl sowohl die Bewußtseinstranszendenz des Dinglichen als auch die bestimmter Denkinhalte – das ist mit dem Noematischen gemeint – annahm und deshalb der Corneliuschen "Transzendentalen Systematik" zufolge falsch denke. Als Beispiel für die Schreibweise der [139] Adornoschen Dissertation kann vielleicht der folgende Satz dienen: "Den vagen Begriff der Wirklichkeit, mit dem Husserl operiert, und der letztlich in der Annahme einer transzendenten Dingwelt gründet, verwerfen wir." (53)<sup>325</sup> Nach dieser Pflichtarbeit, die Husserl sicherlich nicht berührt hat, wurde Adorno, wie ich schon sagte, als 21jähriger von Cornelius promoviert. Er ging dann für vier Jahre nach Wien, um seine musikalische Ausbildung fortzusetzen<sup>326</sup> und Musikkritiker zu werden.

Adorno hat sich später noch einmal mit Husserl auseinandergesetzt, in der METAKRITIK DER ERKENNTNISTHEORIE, die den Untertitel hat "Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien".<sup>327</sup> Aber dieses Buch gehört wohl ebenso wie die Dissertation zu seinen schwächsten Produkten. Vielleicht hat Adorno sich im Lauf seines Lebens manchmal gefragt ob er nicht doch hätte Schüler von Husserl werden sollen, dem zweifellos bedeutendsten damals lebenden Philosophen, so wie es für Martin Heidegger eine Selbstverständlichkeit war, sich an Husserl anzuschließen. – Hier jetzt etwas über die Philosophie von Husserl zu sagen, wäre nur um den Preis größter Vereinfachungen möglich, aber soviel ist

---

<sup>325</sup> GS I, S. 53

<sup>326</sup> bei Alban Berg

<sup>327</sup> in: GESAMMELTE SCHRIFTEN, Band 5

doch hervorzuheben, daß sich in Husserl noch einmal die ganze Tradition der abendländischen Philosophie auf dem höchsten Niveau verkörperte und es eigentlich schwer zu verstehen ist, warum Benjamin, Horkheimer und Adorno seiner persönlichen Nähe auswichen. Alle drei hatten praktisch keinen Lehrer in der Philosophie, was, wie ich meine, bestimmte Schwächen ihres Werkes verursachte.

[140] Horkheimer ging zwar für ein Semester nach Freiburg zu Husserl, aber wohl nur aufgrund des Drucks seines Vaters, der sich anscheinend darüber wunderte, daß sein Sohn bei einem mittelmäßigen Mann wie Cornelius Philosophie studierte und ihn sozusagen von Husserl testen lassen wollte. Moritz Horkheimer führte dann mit Husserl ein langes Gespräch über die Begabung seines Sohnes, das ihn dazu bewog, ihn weiter finanziell zu unterstützen.

Ein Grund für Horkheimers Rückkehr nach Frankfurt war zweifellos der Kontakt, den er dort zu einem jungen jüdischen Intellektuellen namens Felix Weil gefunden hatte. Weil war der Sohn eines sehr reichen in Argentinien tätigen Getreidehändlers, der mit seinem Geld etwas Ideelles tun wollte, nämlich ein Institut gründen, das die Ursachen des Elends in der Welt erforschen sollte. Er stiftete einen Betrag, der nach heutigem Wert ungefähr 900 000 DM ausmachte, das heißt, es war keineswegs eine unerschöpfliche Summe. Als Horkheimer dann später Direktor<sup>328</sup> wurde, mußte er mit dem Kapital des Instituts spekulieren, also versuchen, Geschäfte an der Börse zu machen, um die Finanzbasis des Instituts zu erhalten und zu vergrößern. Zusammen mit seinem Freund Pollock tat er das offenbar recht erfolgreich, und das bestätigt eine von dem berühmten Börsenspekulanten Kostolanyi, den einige von Ihnen wohl aus Fernsehdiskussionen kennen, vertretene Meinung, nämlich die, daß das Philosophiestudium die beste Ausbildung für den Börsenspekulanten sei, weil ja Philosophie eigentlich die Wissenschaft der Spekulation darstelle, die Wissenschaft, in der es immer um das Abwägen und das kritische

---

<sup>328</sup> des Instituts für Sozialforschung (das durch Weils Impuls entstand)

Abschätzen von ungewissen Aussichten geht, und er hat auch im Ernst behauptet, daß einige der [141] erfolgreichsten Leute, die er in seinem Fach kennenlernte, ursprünglich Philosophie studiert hatten. Sie haben also Berufsaussichten, von denen Sie sich wahrscheinlich noch gar nichts haben träumen lassen. Aber es ist in der Tat erstaunlich, daß die Philosophie in ihrer höchsten Erhebung bei Hegel gerade den anrühigen Begriff der Spekulation als ihren Namen verwandte, Hegel hat ja seine Philosophie immer als die spekulative Philosophie bezeichnet. Und der erste Philosoph überhaupt, den wir kennen, Thales von Milet, ist auch einer der ersten, der in die Geschichte der ökonomischen Spekulation eingegangen ist. Diognes Laertius berichtet über Thales, "er habe, um den Beweis zu liefern, daß es gar kein Kunststück sei, reich zu werden, in Erwartung einer reichen Ölfruchternte alle Ölpresen gemietet und dadurch ein enormes Vermögen gewonnen." Nun, Horkheimer und Pollock werden sich bei ihren Börsenspekulationen nicht nur auf ihr philosophisches Divinationsvermögen verlassen haben, sondern vor allem auf ihre kaufmännische Erfahrung. Außerdem hatte Pollock ja als erstes Hauptfach Volkswirtschaft studiert.

Horkheimer wurde, wie ich schon einmal sagte, nicht sofort bei der Gründung des Instituts 1923 dessen Direktor. Das war zunächst ein österreichischer Marxist und Historiker der Arbeiterbewegung, Carl Grünberg, der vor allem an empirischen Untersuchungen interessiert war. Erst nachdem Grünberg einen Schlaganfall erlitten hatte und nachdem Horkheimer an der Universität Frankfurt zum Professor ernannt worden war, wurde er 1930 Direktor. Horkheimer löste das Institut aus der Beschränkung der Studien auf empirische Untersuchungen und [142] legte im Unterschied zu Grünberg großes Gewicht auf philosophische Perspektiven – was er dadurch unterstrich, daß er Adorno und Herbert Marcuse an das Institut holte –, aber den Führungsstil von Grünberg behielt er bei. Dieser hatte in seiner Antrittsrede erklärt, er werde sein Amt als "Diktatur des Direktors" ausüben, und auch Horkheimer war der Ansicht, daß ein solches

Institut nur produktiv arbeiten könne, wenn ein einziger allein und energisch alles wesentliche entscheidet. Das Institut für Sozialforschung war das genaue Gegenbild der heutigen deutschen Universität, wo jeder bei allem mitbestimmen will. Ich sage das, weil kürzlich bekannt wurde, daß der Zigarettenfabrikerbe [Jan] Philipp Reemtsma ein zweiter Felix Weil werden möchte und in Hamburg nach dem alten Frankfurter Vorbild ein neues Institut für Sozialforschung stiften möchte. Abgesehen davon, daß er sich wohl nicht überlegt hat, um wie viel mehr das in der Gegenwart kosten würde als in den zwanziger Jahren, ginge eine Erneuerung schon deshalb nicht, weil niemand mehr akzeptieren würde, daß ein Einzelner definitiv entscheidet, was gefördert wird und was nicht. Es würde heute zunächst ein jahrelanges Gerangel um die Forschungsthemen und die Verteilung der Mittel einsetzen und am Ende würde nichts herauskommen oder durch Konsensusentscheidungen völlig verwässerte Projekte.<sup>329</sup>

Wie wichtig Horkheimers Machtbefugnis für die Existenz des Instituts war, zeigte sich daran, daß er 1931 in einer der ersten seiner Handlungen als Direktor das ganze Geld des Instituts ins Ausland transferierte, ohne dabei irgendwelche Gremien mitbestimmen zu lassen. Er hielt schon damals den Sieg der Nationalsozialisten für wahrscheinlich und stellte durch seine schnelle Entscheidung das Institutsvermögen sicher. [142] Auf die Aufzählung der Intellektuellen, die in den zwanziger Jahren am Institut tätig waren, will ich verzichten. Sie können das nachlesen in dem Buch des Amerikaners Martin Jay "Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923 – 1950", das in deutscher Übersetzung im Fischer-Verlag erschienen ist. Ich betonte eben absichtlich: des Amerikaners Martin Jay, weil es ein sehr amerikanisches Buch ist. Die Geschichte des Instituts für Sozialforschung paßt ja vorzüglich in das Weltbild von Hollywood: wie ein tüchtiger reicher Mann sein Geld

---

<sup>329</sup> So realistisch Puders Einschätzung generell ist, wurde doch das Hamburger Institut für Sozialforschung (HIS) bekanntlich zum Gegenbeispiel. Die Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur (Trägerin des HIS) hat übrigens auch Adornos Gesamtnachlaß erworben sowie jenen Teilnachlaß von Walter Benjamin, der sich zur Aufbewahrung im Besitz Adornos befunden hatte. Jan Philipp Reemtsma leitete das HIS seit seiner Gründung 1990 bis 2015.



für einen guten Zweck stiftet, wie dann ein edler junger Gelehrter diesen guten Zweck mit großem Geschick und allen Anfeindungen zum Trotz verwirklicht, wie er sich auch in der Emigration behauptet und an seinen Idealen festhält und wie er schließlich als Lichtgestalt in seine verdüsterte Heimat zurückkehrt. Es zeigt sich, daß am Ende immer das Gute siegt, wenn am Anfang die idealistische private Initiative steht. Die Welt ist so geschaffen, daß sich schließlich das Echte, die Qualität durchsetzt und dann auch Ruhm und Anerkennung findet. Horkheimer und Adorno haben die Welt um den critical sound der dialektischen Phantasie bereichert, und umgekehrt hat sich gezeigt, wie gerecht und gut die Welt ist, wenn das Edle in ihr so belohnt wird wie im Fall von Horkheimer und Adorno. Ich mußte bei der Lektüre des Buches immer wieder an den Film "Die Glenn Miller Story" denken, den ich zufällig einmal gesehen habe, der nun zwar ein trauriges Ende hat, aber sonst genau nach demselben Schema geht: die Erfolgsgeschichte eines neuen sound, den ein idealistischer junger Begabter gefunden hat und an dem er trotz aller [144] Rückschläge festhält. Aber es gibt Hunderte von Hollywoodfilmen, die solche Geschichten erzählen, und unter diesem Aspekt ist die Popularität, die die KRITISCHE THEORIE in den USA inzwischen hat, sicherlich verständlich. Besonders muß es der amerikanischen Sentimentalität entgegenkommen, wenn der Leser bei Jay erfährt, daß Horkheimer, als er 1950 nach Deutschland zurückkehrt, noch etwas von dem Geld übrig hat, das Felix Weil und sein Vater dreißig Jahre vorher gestiftet hatten und daß er nun Felix Weil, der inzwischen alt und verarmt ist durch sein vieles Spenden, seinerseits unterstützen kann.<sup>330</sup>

Sehr unsentimental hat Bertolt Recht, einer der entschiedensten Gegner von Horkheimer und Adorno, das Institut für Sozialforschung gesehen. Es war für ihn das Musterbeispiel einer Institution, die Intellektuelle korrumpiert und von wirklich revolutionärem Engagement fernhält. Brecht hat

---

<sup>330</sup> Im Gegensatz zu Martin Puder halte ich diese erste umfassende Darstellung des IfS auf dem deutschen Buchmarkt für durchweg lesenswert, informativ, nuanciert und keineswegs unkritisch. Die von Puder pointierten unangemessenen Momente gibt es, aber sie sind kaum relevant fürs Ganze.

mehrfach erwogen, die Geschichte des Instituts in seinen Tui-Roman einzuarbeiten. Die Abkürzung Tui hatte Brecht aus der Umstellung der Silben des Wortes Intellektueller in die Folge Tellekt-uell-in gewonnen; eine Umkehrung, die offenbar die Perversion der Intellektuellen versinnbildlichen sollte, und der Tui-Roman hat deren Verdrehtheit zum polemischen Thema. Brecht lernte Horkheimer Anfang der vierziger Jahre in Kalifornien kennen, wohin dieser mit Pollock umgezogen war, nachdem er die ersten Jahre des Exils in New York an der Columbia Universität verbracht hatte. Brecht notierte damals in sein Tagebuch: "Mit eisler bei horkheimer zum lunch. danach schlägt eisler für den [145] tuiroman als handlung voir: die geschichte des frankfurter soziologischen instituts. ein reicher alter mann (der weizenspekulant weil) stirbt, beunruhigt über das elend in der welt. er stiftet in seinem testament eine große summe für die errichtung eines instituts, das die quelle des elends erforschen soll. das ist natürlich er selber." Und an einer anderen Stelle schrieb er: "... auf einer gartenparty den doppelclown horkheimer und pollock getroffen, die zwei tuis vom frankfurter soziologischen institut, horkheimer ist millionär, pollock nur aus gutem hause, so kann nur horkheimer sich an seinem jeweiligen aufenthaltort eine professur kaufen, 'zur deckung der revolutionären tätigkeit nach außen hin'. diesmal ist es die columbia, aber seit die großen redsrazzias stattfinden" – Brecht meint damit die Maßnahmen gegen Kommunisten an den Universitäten nach dem Hitler-Stalin-Pakt – "hat horkheimer die lust verloren, 'seine seele zu verkaufen, was an den universitäten doch immer mehr oder minder stattfindet', und sie ziehen in den paradisischen westen. was sind akademische palmen! – mit ihrem geld halten sie etwa ein dutzend intellektuelle über wasser, die dafür alle ihre arbeiten abliefern müssen ohne die gewähr, daß die zeitschrift" – Brecht denkt damit an die von Horkheimer herausgegebene Zeitschrift für Sozialforschung<sup>331</sup> – "sie jemals druckt. so können sie behaupten, daß das

---

<sup>331</sup> Von der ZEITSCHRIFT FÜR SOZIALFORSCHUNG erschienen neun Jahrgänge (1932–1941). Der erste Jahrgang (1932) erschien im Verlag C. L. Hirschfeld in Leipzig. Nach der Schließung des Instituts durch die Nationalsozialisten erschienen in der Emigration die Jahrgänge 2 bis 7 (1933–1938) bei Librairie Felix Alcan in Paris und die beiden letzten Jahrgänge 8 und 9 (1939/40 und 1941/42) unter dem englischen Titel *Studies in Philosophy and Social Science* im Eigenverlag in New York

geld des Instituts zu retten, ihre hauptsächlichste revolutionäre Pflicht durch all die Jahre war." Man merkt hier deutlich das Ressentiment Brechts, der nicht – wie Horkheimer – den Sieg der Nationalsozialisten vorausgesehen hatte und sich 1932 in Berlin noch ein Haus kaufte, das ihm natürlich 1933 ebenso wie sein [146] Geld auf deutschen Banken weggenommen wurde. Gleichwohl ist bei allem Respekt vor Horkheimer zuzugestehen, daß Brechts Äußerung über das Versagen des Instituts nicht völlig unberechtigt ist. Allerdings würde der entscheidende Vorwurf, der Horkheimer zu machen wäre, Brecht ebenso, wenn nicht noch stärker treffen. Dieser Vorwurf ist der, daß in den letzten Jahren der Weimarer Republik nicht alle intellektuelle Kraft auf den Kampf gegen den Nationalsozialismus verwandt wurde oder zumindest auf die Prognose dessen, was nach seinem Sieg drohte.

Horkheimer beschäftigte sich in den Jahren vor Hitler – oder genauer muß man ja sagen, daß auch schon die Jahre 1927 bis 1933 unter Hitler waren – mit Hegel, den Anfängen der bürgerlichen Geschichtsphilosophie und allgemeinen Problemen der Ideologie, Adorno studierte Kierkegaard und die Kompositionstechnik Schönbergs, Herbert Marcuse schrieb ein Buch über Hegels Ontologie und die Geschichtlichkeit, Brecht verfaßte die Dreigroschenoper und Lehrstücke, die mit der Realität nichts zu tun hatten, und Benjamin, der ja aber sowieso nichts von Politik verstand, kommentierte Brecht. Die geistige Tätigkeit blieb völlig abseits von dem, was aus der heutigen Sicht als das dringlichste erscheinen mußte. Sicherlich hätten die Theoretiker auch dann, wenn sie sich ganz auf die Auseinandersetzung mit Hitler konzentriert hätten, seinen Sieg nicht verhindern können, aber es wäre ein ganz anderes Bewußtsein der Gefahr im deutschen Volke geschaffen worden. Dieser Vorwurf betrifft nicht nur die eben von mir Genannten, sondern die gesamte marxistische und bürgerliche Intelligenz, sofern sie sich für Gesellschaft interessierte.

[147] Ohne Übertreibung ist von einem eklatanten Abgleiten der Theorie an der Realität zu sprechen. Durch einen Vergleich mit anderen geschichtlichen Situationen, in denen das Denken sehr früh eine sich erst vage abzeichnende Realität erkannte und in ihrer Bedeutung eingreifend analysierte, läßt sich der Vorwurf erhärten. Im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts etwa reflektierte Kant die "mathematische Naturwissenschaft" in ihrer alles prägenden Bedeutung, lange bevor sie sich als herrschende Lebensmacht in der Wirklichkeit durchgesetzt hatte. Und womöglich noch weniger befangen durch traditionelle Begriffsschemen hatte Marx das Proletariat in den Blick gerückt, als dessen Kampf eben erst begann, und dem Verständnis dieses Kampfes wesentliche Begriffe geliefert, die an die Stelle der alten unzulänglichen Kategorien Arm und Reich treten konnten. Dagegen hat die Theorie in den zwanziger Jahren die neu heraufkommende Realität verdrängt und in keiner Weise angemessen vorweganalysiert.<sup>332</sup>

Horkheimer erklärte nun wenigstens nach dem Sieg des Nationalsozialismus dessen Analyse zur alles andere überwiegenden Aufgabe des Instituts für Sozialforschung. Er verpflichtete die Mitarbeiter, sich mit einem Phänomen zu befassen, das er für das entscheidende hielt: den autoritären Charakter.

In zwei großen Kollektivarbeiten hat das Institut dieses Phänomen untersucht, ohne das nach Horkheimer der Nationalsozialismus nie seinen Sieg hätte erringen können. Die erste erschien 1936 in Paris unter dem Titel AUTORITÄT UND FAMILIE, die zweite erst 1950 in New York in ame- [148] rikanischer Sprache unter dem Titel THE AUTHORITARIAN PERSONALITY.

---

<sup>332</sup> Solche Analysen und Prophezeiungen gab es, allerdings kamen sie von Autoren ohne wissenschaftliche Weihen, z.B. von Walter Oehme und Kurt Caro: *Kommt das 'Dritte Reich'?* (Berlin 1930: Ernst Rowohlt Verlag), oder auch – rein belletristisch – Kurt Münzers Roman *Jude ans Kreuz!* (1928, Neuauflage Leipzig/Berlin 2011: bei A+C). Eine realistische Warnung vor der späteren Entwicklung bedeutete auch der bereits 1914 (Buchausgabe 1918) erschienene Roman *Der Untertan* von Heinrich Mann, dies gerade im Hinblick auf den "Autoritären Charakter" (siehe hier in der Folge).

Bevor ich auf die Frage eingehe, warum Horkheimer dieses Problem des autoritären Charakters für so entscheidend hielt im Zusammenhang mit der Analyse des Nationalsozialismus, muß vielleicht erklärt werden, inwiefern es sich um einen neuen Forschungsgegenstand handelte. Für die marxistische Tradition war die Kritik der Autorität ein Tabu, weil der Hauptunterscheidungspunkt zwischen Marxismus und Anarchismus nach Engels darin bestand, daß dieser die Autorität geringschätzt. In einem einflußreichen Artikel von Engels mit dem Titel "Von der Autorität" hieß es: "Einige Sozialisten" – womit er die Anarchisten meint – "haben in der letzten Zeit einen regelrechten Kreuzzug gegen das eröffnet, was sie das Autoritätsprinzip nennen. Sie brauchen nur zu sagen, dieser oder jener Akt sei autoritär, um ihn zu verurteilen. Mit diesem summarischen Verfahren wird derart Mißbrauch getrieben, daß es nötig ist, die Angelegenheit ein wenig aus der Nähe zu betrachten." Und diese nähere Betrachtung von Engels läuft dann auf das Verbot hinaus, über das Prinzip der Autorität auch nur nachzudenken. Mit Empörung fragt er: "Was geschähe mit dem ersten abgehenden Zug, wenn die Autorität der Bahnangestellten über die Herren Reisenden abgeschafft wäre?" Und den Anarchisten hält er entgegen: "Die Antiautoritarier fordern, daß der autoritäre politische Staat mit einem Schlag abgeschafft werde, bevor noch die sozialen Bedingungen vernichtet sind, die ihn haben entstehen lassen. Sie fordern, daß der erste Akt der sozialen Revolution die Abschaffung der Autorität sei. Haben [149] diese Herren nie eine Revolution gesehen? Eine Revolution ist gewiß das autoritärste Ding, das es gibt, sie ist der Akt, durch den ein Teil der Bevölkerung dem anderen Teil seinen Willen vermittlems Gewehren, Bajonetten und Kanonen, also mit denkbar autoritären Mitteln aufzwingt, und die siegreiche Partei muß, wenn sie nicht umsonst gekämpft haben will, dieser Herrschaft Dauer verleihen durch den Schrecken, den ihre Waffen den Reaktionären einflößen. Hätte die Pariser Kommune nur einen einzigen Tag Bestand gehabt, wenn sie sich gegenüber den Bourgeois nicht dieser Autorität des bewaffneten Volkes bedient hätte? Kann man sie nicht, im Gegenteil, dafür tadeln, daß sie

sich ihrer nicht umfassend genug bedient hat?" Für jeden Marxisten müßte es nach diesem Verdikt von Engels, wie gesagt, ein Tabu sein, die Autorität der Autorität auch nur in Frage zu stellen. Er wäre in den Verdacht der Sympathie mit dem Anarchismus geraten. Andererseits konnte die bürgerliche Sozialwissenschaft mit diesem Phänomen<sup>333</sup> wenig anfangen, weil seine Analyse eine Verbindung von philosophischen, psychologischen, historischen, ökonomischen, soziologischen und politologischen Erkenntnissen erforderte, die aufgrund der strengen Arbeitsteilung, auf die die nichtmarxistische Sozialwissenschaft mit Ausnahme von Max Weber sich so viel zugute hielt, nicht möglich war. Gerade diese Vereinigung von Wissenschaftlern verschiedener Fachrichtungen aber konnte Horkheimers Institut zustande bringen, an dem Sozialpsychologen wie Erich Fromm, Wirtschaftshistoriker wie Karl A. Wittfogel, Ökonomen wie Friedrich Pollock, Philosophen wie Herbert Marcuse und Adorno, und Soziologen wie [150] wie Ernst Mannheim zusammenwirkten.

In der "Allgemeinen Einleitung" zu dem Kollektivband über AUTORITÄT UND FAMILIE hat Horkheimer umrissen, warum er die Untersuchung des autoritären Charakters für die Analyse des Nationalsozialismus so wichtig hielt. Er entwickelt einen – wie er selbst es nennt – "dynamischen Begriff der Kultur", durch den erfaßt werden soll, warum "trotz der Reife des ökonomischen Apparats für eine bessere Produktionsweise" diese bessere Produktionsweise sich nicht durchsetzen kann. Der "dynamische Begriff von Kultur" weist auf die Eigengesetzlichkeit psychischer Mechanismen, die einen den Produktivkräften gemäßen Bewußtseinsstand verhindern. Solche Mechanismen stammen nach Horkheimers Konzept zumeist aus der Erinnerung an die Geborgenheit, die bestimmte Institutionen dem Einzelnen vormals im gesellschaftlichen Kampf ums Dasein geliehen hatten. Markante Beispiele wären in Indien das Kastensystem oder in China der Ahnenglaube. In Europa ist eine solche Instanz die Familie,

---

<sup>333</sup> dem Phänomen Autorität

deren innere Substanz sich durch die Entwicklung des modernen Berufslebens aufgelöst hat, die eine wirkliche Geborgenheit gegen die Gesellschaft nicht mehr zu geben vermag, die aber gerade deshalb zum Wunschbild verklärt wird. Wenn einst die Familienautorität, repräsentiert durch den Vater, das Charakteristikum der Institution war, so lebt gemäß Horkheimers Analyse nach dem Zerfall der Familie das Autoritätsbedürfnis als losgelöster Zug, gleichsam als Relikt, in vielen oder sogar den meisten Menschen fort. Sie suchen Autorität unabhängig von ihrem Inhalt, sowohl um sie auszuüben als [151] auch um sich ihr zu unterwerfen. An dieses Relikt, meint Horkheimer, habe der Nationalsozialismus anzuknüpfen vermocht. Den Menschentypus, der ganz von diesem freiwuchernden Autoritätsbedürfnis dominiert ist, nannte Horkheimer den autoritären Charakter, und er hat an ihm Verhaltensstereotypen beschrieben, die ihn für totalitäre Praktiken anfällig machen, besonders die Verbindung von Sadismus und Masochismus.

In einer späteren Zusammenfassung sagt Horkheimer:

"Der autoritätsgebundene Charakter hält starr an konventionellen Werten auf Kosten jeder autonomen moralischen Entscheidung fest. (Die Juden sind aggressiv; das ist für ihn ausreichend als Rechtfertigung der strengsten Maßnahmen.)

Er hängt dem Schwarz-Weiß-Denken an. Weiß ist die eigene Gruppe, schwarz die andere, fremde Gruppe. Alles Andersartige wird heftig verworfen.

Er haßt alles, was schwach ist und nennt es eine Last (Arbeitslose) oder einen Fremdkörper (Juden).

Er widersetzt sich heftig jeder Selbstkritik, untersucht nie seine eigenen Motive, sondern schiebt stets anderen Personen oder äußeren, physischen oder 'natürlichen' Umständen die Schuld für ein Mißgeschick zu.

Er denkt in Stereotypen: Die Iren sind jähzornig und faul, die Juden verschlagen und betrügerisch usw. Das Individuum erscheint als bloßes Exemplar seiner Gattung.

Er betont unabänderliche Merkmale (z. B. Erbanlagen) gegenüber sozialen Determinanten.

Er denkt in hierarchischen Begriffen – Leute an der Spitze, ganz unten usw.

[151] Er ist pseudokonservativ; d. h. er schickt sich in die Beibehaltung des status quo, des freien Unternehmertums und dergleichen; aber er ist derart rachsüchtig gegenüber allen politischen Gegnern, daß seine Affinität zum Despotentum deutlich wird: Es muß unbedingt etwas geschehen.

Er glaubt an den Durchschnitt, mit dem er sich identifiziert, in Opposition zu dem Intellektuellen, dem Snob usw.

Er sieht in Erfolg, Popularität und ähnlichen Kriterien die einzigen Maßstäbe menschlichen Wertes.

Während sein eigenes Wertesystem seine Gier nach Macht offenbart, beschuldigt er stets die Fremdgruppe des Machtstrebens, der Intrigen und ähnlicher Dinge. (Das ist ein Beispiel seiner allgemein projektiven Haltung.)

Religion hält er nur von pragmatischen Gesichtspunkten aus für wichtig, nämlich als Mittel, andere in Schach zu halten. Er ist wesentlich antireligiös und naturalistisch in dem Sinn, daß er die natürliche Auslese als einziges wahres Prinzip anerkennt.

Er ist durch und durch autoritär, d. h. er akzeptiert Autorität um ihrer selbst willen und fordert ihre rigorose Anwendung. Seine verdrängte Rebellion gegen Autorität richtet sich ausschließlich gegen die Schwachen.

In geschlechtlicher Hinsicht überbewertet er das Ideal des Normalen. Der Mann schätzt Männlichkeit über alles; die Frau möchte den Inbegriff der Weiblichkeit verkörpern.

Er neigt dazu, den subjektiven, phantasievollen, zartbesaiteten Menschen abzulehnen.

Er zeigt kein Mitleid mit den Armen. Sein Gefühlsleben ist im wesentlichen kalt und oberflächlich.



[153] Seine Tendenz zur Veräußerlichung macht ihn empfänglich für alle Arten von Aberglauben; es sei denn, sein Bildungsniveau liege sehr hoch.

Er ist schlechthin ein Verächter der Menschen, glaubt an ihre angeborene böse Natur und macht sich oft eine zynische Philosophie zueigen, die in Widerspruch zu seiner konventionellen Übereinstimmung mit idealen Werten steht. Er betont ständig das Positive und lehnt kritische Einstellungen als destruktiv ab; in seiner spontanen Phantasie hingegen offenbart er selbst stark zerstörerische Tendenzen. Er denkt in Weltuntergangsbegriffen und sieht allenthalben böse Mächte am Werk.

Er interessiert sich im allgemeinen mehr für Mittel als für Zwecke.<sup>334</sup>

Dinge sind ihm wichtiger als Menschen, und in den Menschen sieht er hauptsächlich Werkzeuge oder Hindernisse, also Dinge.

Er verbirgt seine stereotype inhumane Einstellung durch Personalisierungen. Wenn er nach Schuld und Schuldigen sucht, denkt er nicht an eine objektive Reihe von Ereignissen, sondern an unfähige, ehrlose, korrupte Menschen. Umgekehrt erwartet er alles Gute von starken Menschen, von Führern. Er besteht auf sexueller Reinheit, Moralität oder zumindest Normalität, ist aber zugleich von sexuellen Vorstellungen besessen und wittert überall Laster. Wenn er von den bösen Mächten spricht, verweilt er gern bei Orgien, sexuellen Perversionen usw.

Er idealisiert seine Eltern. Dies verhüllt aber oft nur schwach seine Feindseligkeit. Er kennt keine starken Ge- [154] fühlsbindungen. Die Begriffe Tausch und Gegenleistung beherrschen sein Denken, und oft beklagt er sich, daß er nicht so viel empfing wie er gab.

Was ihm die Leute geben können, interessiert ihn mehr als jede echte Zuneigung. Er ist ein Manipulierer.

Er ist, zumindest oberflächlich, gut angepaßt. Er zeigt eher psychotische als neurotische Symptome. Er glaubt an eine Reihe von Ideen, die, obwohl

---

<sup>334</sup> Dies ist etwas mißverständlich, denn ein Aspekt des autoritären Charakters ist auch die Orientierung an (vermeintlich) höherwertigen Zwecken (Zielen), zu deren Verwirklichung jedes Mittel als erlaubt gesehen wird: "Der Zweck heiligt die Mittel." Gemeint ist diese Neigung, bedenkenlos alles zum Mittel zu machen (für diese Zwecke).

allgemein von seinem Typ akzeptiert, sich in extremen Fällen Wahnvorstellungen nähern (internationale Verschwörungen).

Er mißt dem Ideal der Reinheit, Ordnung, Sauberkeit usw. übertriebene Bedeutung zu.

Er beklagt sich über die niedrigen, materialistischen Beweggründe der anderen, aber er selbst denkt sehr oft ans Geld. Er bekennt sich zum offiziellen Optimismus; Pessimismus ist dekadent.

Trotz seiner allgemeinen Verachtung für seine Zeitgenossen verleugnet er nicht nur seine inneren Konflikte, sondern auch Zwistigkeiten in der Familie und in der Gruppe, der er sich zugehörig fühlt. Das sind alles wunderbare Leute. Er ist ständig um seinen eigenen sozialen Status wie den seiner Familie besorgt."<sup>335</sup>

Ich hätte mir diese lange Aufzählung sparen können, unter der Voraussetzung, daß Sie alle die Ekel-Alfred-Serie von Wolfgang Menge aus dem Fernsehen kennen.<sup>336</sup> Dieses Ekel Alfred, das Horst Schubert so einprägsam gespielt hat, ist die genaue Verkörperung dessen, was Horkheimer und seine Mitarbeiter als den autoritären Charakter beschrieben haben. Ganz offenkundig hat Wolfgang Menge einfach aus dem Hork- [155] heimerschen Schema eine Kunstfigur gemacht und Horkheimer oder seine Erben hätten eigentlich von Menge eine Beteiligung an seinem Honorar verlangen müssen. – Aber um etwas Ernstes zu sagen, so hat das Phantom des autoritären Charakters, sofern Sie in den letzten fünfzehn Jahren in der Bundesrepublik Deutschland aufgewachsen sind, einen Großteil Ihrer Erziehung durch die Schule und durch die öffentlichen Medien bestimmt: das war das Ziel, daß Sie sich auf keinen Fall zum Typus des autoritären Charakters entwickeln sollten, und auch bei Wolfgang Menge war ja die pädagogische Absicht unverkennbar.<sup>337</sup> Einstellungen, wie sie der autoritäre Charakter, das Ekel Alfred zeigte, stehen heute bei uns unter einem Tabu. Wer zu erkennen

---

<sup>335</sup> Max Horkheimer: *AUTORITÄT UND FAMILIE IN DER FAMILIE* (GS 5, S. 391-393)

<sup>336</sup> Ist bei YouTube zu finden.

<sup>337</sup> Siehe auch Menges Fernsehspiel *Das Millionenspiel* (1970).

gibt, daß er so denkt oder fühlt, macht sich unmöglich, nicht nur im akademischen Milieu und seinem Umkreis, sondern bis weit in die Normalbevölkerung, die Wirtschaft und die Parteien hinein. Dies ist in gewisser Weise erfreulich, hat aber auch seine bedenklichen Aspekte, vor allem im Hinblick auf die Frage, wie echt der der jetzigen jungen Generation adressierte Charakter ist – z. B. in dem sehr heiklen Punkt der Bereitschaft zur Sympathie mit den Schwachen –, und ob die Älteren, die sich nicht mehr wie das Ekel Alfred äußern, das nur deshalb unterlassen, weil sie es sich nicht trauen oder weil ihnen diese Einstellung im Ernst fremd wurde.

Heute könnte man gar nicht mehr Befragungen mit den relativ simplen Tests durchführen, die dem Buch THE AUTHORITARIAN PERSONALITY zugrundeliegen, weil die meisten Befragten subjektiv und objektiv unwahre Antworten geben würden, z. B. daß sie nichts gegen Juden oder gegen Homosexuelle haben; einfach [156] weil es als unanständig gilt, etwas gegen sie zu haben. Die Interviews müßten schon sehr raffiniert sein, um die wahren Einstellungen herauszubekommen, besonders um zu ermitteln, was aus der sadomasochistischen Grundstruktur geworden ist.

Allerdings wäre es falsch, den Einstellungswandel nur auf Pädagogik und den Einfluß der Medien zurückzuführen. Auch die Entwicklung der Ökonomie und des Arbeitslebens ist dem traditionellen autoritären Charakter feindlich. Denn einer seiner wichtigsten Züge war ja die Unbeweglichkeit, die mangelnde Flexibilität. Wer aber heute nicht flexibel ist, hat kaum Chancen in der wirtschaftlichen Konkurrenz. In dieser Hinsicht hat der Abbau des autoritären Charakters eine reale Basis. Sie ist – mit Einschränkungen – auch gegeben bei dem Punkt der Bereitschaft zur Sympathie mit den Schwachen, den ich eben sehr heikel nannte. Durch die Entwicklung der Unfallziffern im Straßenverkehr hat jeder die reale Möglichkeit vor Augen, selbst am nächsten Tag querschnittsgelähmt oder sonstwie ein Pflegefall zu sein, und in der Bundesrepublik war schon mehr als jeder zweite Bürger irgendwann einmal in seinem Leben Empfänger

von staatlichen Unterstützungen oder Zuschüssen – abgesehen von den Gehältern im öffentlichen Dienst –, so daß sich auch gegenüber den sozial Schwachen die Mentalität geändert haben dürfte. Gleichwohl kann es, was die Bereitschaft, Schwäche zu akzeptieren, angeht, keine sichere Prognose geben.

Sehr merkwürdig war die Revitalisierung von fast allen Charakteristika des autoritären Typus während der Studentenbewegung, angefangen von Sodomasochismus, daß [157] man also die alten Professoren zu Tode oder wenigstens bis zum Zusammenbruch quälte, es aber ebenso genoß, sich selbst von der Polizei zusammenschlagen zu lassen, über die Aufblähung von intellektuellen Zwergen wie Rudi Dutschke oder Hans-Jürgen Krahl, die lediglich über die Fähigkeit demagogischer Rhetorik verfügten, zu Autoritäten und Führern, mit denen bedingungslose Identifikation stattfand, bis hin zu der Attitüde "Jetzt muß endlich etwas geschehen" und dem Verbot jedes Pessimismus, das sich in dem ständigen *venceremos*-Gegröhle – *venceremos* heißt "wir werden siegen" – ausdrückte. Auch die damalige Sympathie mit dem Vietcong wurde ja nicht etwa als eine Sympathie mit dem Schwachen verstanden, sondern als eine mit dem Starken, dem künftigen Sieger.

Wie ich schon sagte, sah Horkheimer den Hauptgrund für das irrationale Autoritätsbedürfnis in dem Zerfall der Familie.<sup>338</sup> Über diese sozialpsychologische Hypothese hinaus jedoch erklärte er es mit allgemeinen Bedingungen der bürgerlichen Epoche. Ihr eigentlicher Widerspruch besteht ja darin, daß das Bürgertum einerseits die traditionellen Autoritäten wie Klerus und Adel zerstört hatte, daß das

---

<sup>338</sup> Die sozialpsychologische und psychoanalytisch fundierte Grundlage der Konzeption des "Autoritären Charakters" wurde allerdings von Erich Fromm geleistet. Er war seit 1930 Leiter der sozialpsychologischen Abteilung des Frankfurter Instituts für Sozialforschung und verfaßte mehrere grundlegende Aufsätze für die ZfS. In seiner Arbeit ÜBER METHODE UND AUFGABEN EINER ANALYTISCHEN SOZIALPSYCHOLOGIE aus dem Jahr 1932 stellte er folgenden Satz an das Ende des Aufgabenkatalogs: "Die Theorie, wie die Ideologien aus dem Zusammenwirken von seelischem Triebapparat und sozialökonomischen Bedingungen entstehen, wird dabei ein besonders wichtiges Stück sein." (1932, S. 54). Im nächsten Heft folgte ein Beitrag zur psychoanalytischen Charakterkunde. Dazu kamen seine theoretischen und empirischen Beiträge zu dem Kollektivwerk STUDIEN ÜBER AUTORITÄT UND FAMILIE im Jahr 1936, nicht zuletzt der dort enthaltene sozialpsychologische Teil der THEORETISCHEN ENTWÜRFE ÜBER AUTORITÄT UND FAMILIE.

Bürgertum aber andererseits einer neuen Autorität viel tieferen Respekt bekundete, als ihn jemals die alten Autoritäten verlangt hatten. Diese neue Autorität war und ist die Sprache der ökonomischen Tatsachen, vor allem die des Geldes. Ohne die vorhergehende Disziplin durch dieses Abhängigkeitsverhältnis wäre nach Horkheimer die Etablierung der totalitären Systeme, der totalitären Staaten unmöglich gewesen.

[158] Es ist offenkundig, daß die Auffassung, die die beiden Kollektivarbeiten über das Autoritätssyndrom ausführen, an Sachverhalte heranreicht, die den ökonomisch zentrierten Forschungen des Marxismus verschlossen blieben. Die These vom autoritären Charakter vermag etwa zu erklären, warum so viele Menschen einer für ihr eigenes Interesse viel zu riskanten Politik zustimmten. Vor allem aber ist diese Theorie Ausdruck einer Verzweiflung, die der marxistischen Weltsicht fremd ist. Die Veränderung der ökonomischen Basis der Gesellschaft wird unendlich problematisch, wenn man annehmen muß, daß Relikte früherer gesellschaftlicher Institutionen als selbständige und losgelassene Zwangsmechanismen – gleichsam wie böse Dämonen – weiter das Bewußtsein der Menschen bestimmen.

Andererseits hätte die ökonomische Analyse Horkheimer vor dem Grundirrtum bewahren können, der seine Arbeiten während der Emigrantenzzeit prägte. Es war dies die Meinung, daß auch in den entwickelten kapitalistischen Ländern die Installierung faschistischer Diktaturen drohe. In dem Aufsatz DIE JUDEN UND EUROPA<sup>339</sup>, den er 1939 schrieb, heißt es: "Wer aber vom Kapitalismus nicht reden will, sollte auch vom Faschismus schweigen (...) Faschismus ist die Wahrheit der modernen Gesellschaft." In Wahrheit haben sich Faschismus und totalitäre Regimes ausschließlich in vormodernen Ländern ausgebreitet, in Ländern, die noch nicht voll durchkapitalisiert waren, die eine Mischform aus feudalen, vorbürgerlichen und bürgerlichen Strukturen darstellten wie Deutschland,

---

<sup>339</sup> in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang 8, S. 115-137; Wiederabdruck in: *Horkheimer: GESAMMELTE SCHRIFTEN*, Band 4, S. 308-331.

Rußland, Spanien, Italien, Portugal, China und Japan. Kein kapitalistischer Konzern wünscht eine unberechenbare Regierung, und faschistische [159] Regierungen sind durch ihre Eigenmächtigkeit und Unberechenbarkeit definiert. Man mag gegen den Kapitalismus sagen, was man will – und es läßt sich bestimmt viel gegen ihn sagen, gegen die Eiskälte, die sein Klima ist, aber das ist unbestreitbar, daß er dem Faschismus wesensentgegengesetzt ist.

Es hat selten größeren Blödsinn gegeben als die Dutschkeparole Ende der sechziger Jahre, die dann ständig von der Studentenbewegung skandiert wurde: "Kapitalismus führt zu Faschismus, Kapitalismus muß weg." Das internationale Großkapital sowie das nationale Kapital haben damals dafür gesorgt, daß die letzten faschismusähnlichen Regimes im nichtkommunistischen Europa, die in Griechenland, Spanien und Portugal beseitigt wurden, eben weil das Kapital sich in einer solchen Herrschaftsform nicht wohl fühlt. Das war nicht die Bevölkerung, die da gar nichts hätte machen können, das war der Druck der Großbanken, der die faschismusähnlichen Regierungen strangulierte.<sup>340</sup> –

Es ist sehr gespenstisch, wenn man aus dem Band THE AUTHORITARIAN PERSONALITY erfährt, daß in der zweiten Hälfte der vierziger Jahre ein Großteil der Amerikaner potentiell faschistische Dispositionen hatte und ein entsprechendes politisches Ticket möglicherweise unterstützt hätten. Offenbar haben damals die ökonomisch Mächtigen in den USA

---

<sup>340</sup> Faschistische (= "extrem nationalistische, nach dem Führerprinzip organisierte antiliberaler und antimarxistische Bewegungen, Ideologien oder Herrschaftssysteme", laut Wikipedia) wurden außerhalb Europas mithilfe der kapitalistischen Staaten etabliert und von ihnen unterstützt, z. B. in Chile (am 11. September 1973) und anderswo. Aber auch die autoritäre Kolonialmacht Portugal wurde durch Großbritannien gestützt; der Staat wurde 1949 Gründungsmitglied der NATO. Die Volkerhebung gegen das Regime (Nelkenrevolution 1974) wird meines Wissens nicht mit dem Einfluß von Großbanken in Verbindung gebracht. Im faschistischen Spanien waren gerade die Banken Stützen des Systems. Das faschistische Spanien trat dem Internationalen Währungsfonds, der Weltbank und der OECD bei, wurde zur Industrie- und Touristennation und erst viel später (1976) begann der schrittweise Umbau des spanischen Staates hin zu demokratischen Verhältnissen. Den militanten, blutigen und auch kulturellen Widerstand der griechischen Bevölkerung gegen die Militärdiktatur ab 1967 als belanglos darzustellen, ist schon eine Unverschämtheit! – Daß faschistische/autoritäre Tendenzen durch die "ökonomisch Mächtigen" verhindert werden (können), scheint eine von Puders politischen Grundüberzeugungen zu sein, siehe auch hier im nächsten Abschnitt.

verhindert, daß sich dieses Potential in einer Veränderung des politischen Systems umsetzte.

Allerdings hat Adorno, der die Verantwortung für die Konzeption der Befragungsformulare hatte, selbst bemerkt, daß es dabei beträchtliche Schwierigkeiten gab. Eine davon [160] war die, daß das Interesse für allgemein politisch-ideologische Probleme in den USA sehr gering ist. So trat der Fall eines Musikers auf, der generell sehr rechte, faschismusnahe und antisemitische Äußerungen machte, aber über die Kommunisten merkwürdigerweise freundliche Worte fand. Es stellte sich dann heraus, daß er von Kommunistischen Parteien und ähnlichem noch nie etwas gehört hatte, sondern die Kommunisten als eine gesellschaftliche Vereinigung definierte, die für bedürftige Musiker Spenden sammelt.

Auf die Befragungstechniken, die in der *AUTHORITARIAN PERSONALITY* angewandt wurden, näher einzugehen, wäre in einer philosophischen Vorlesung wohl fehl am Platz. Soviel soll jedoch gesagt werden, daß die wichtigste technische Errungenschaft des Buches die sogenannte F-Skala ist, die Faschismus-Skala. Sie mischt scheinbar unverfängliche Fragen, wie z. B. die: "Würden Sie dem Satz zustimmen: *'Mögen auch viele Leute spotten, es kann sich immer noch zeigen, daß die Astrologie vieles zu erklären vermag'*"; sie mischt also solche Fragen mit sehr heiklen wie der folgenden: "Würden Sie dem Satz zustimmen, *'Amerika entfernt sich so weit vom echten American way of life, daß er vielleicht nur noch mit Zwang wiederherzustellen ist'*". Adorno sagte dazu im Rückblick: "Das Moment des spielerischen, von dem ich denken möchte, daß es jeder geistigen Produktion notwendig ist, fehlte bei der Entwicklung der F-Skala keineswegs. Wir brachten Stunden damit zu, sowohl ganze Dimensionen, variables und Syndrome, als auch besondere Fragebogenitems uns einfallen zu lassen, auf die wir um so stolzer waren, je weniger ihnen die Beziehung auf das Hauptthema anzusehen war, während wir aus theoretischen Motiven Korrelationen mit Ethnozentrismus, Antisemitismus und politisch-ökonomisch reaktionären Ansichten erwarteten. Dann

haben wir diese items in ständigen pretests kontrolliert und dabei ebenso die technisch gebotene Beschränkung des Fragebogens auf einen noch zu verantwortenden Umfang erreicht wie diejenigen items ausgeschieden, die sich als nicht genügend trennscharf erwiesen."

Gegen diese Technik sind viele Einwände erhoben worden, weil sie zu subjektivistisch sei und immer herauskomme, was sie vorher theoretisch festgelegt hat. In der Tat ist es erstaunlich, daß am Schluß des Adornoschen Teils der Untersuchung genau die These steht, die Horkheimer schon 1935, ohne Tests gemacht zu haben, in den "Studien zu Autorität und Familie" vertreten hatte, daß nämlich der faschistische Charakter aus dem Zerfall der Familie hervorgeht. Adorno berichtet dort über ein Interview mit einer Vertreterin des Gegentypus zum autoritären Charakter, einer, wie Adorno sie nennt, genuin Liberalen. Es heißt: "Das Ergebnis der Befragung faßt der Interviewer folgendermaßen zusammen: Die einflußreichsten Faktoren, welche die niedrigen Punktwerte in diesem Fall bewirken, sind die Aufgeschlossenheit der Eltern und die große Liebe, die die Mutter der Befragten allen Kindern entgegenbringt." Und Adorno knüpft daran den Satz: "Wenn diese Feststellung generalisiert werden darf, dürfen wir die Behauptung aufstellen, daß die wachsende Bedeutung des faschistischen Charakters weitgehend durch die grundlegenden strukturellen Veränderungen der Familie bedingt ist."

[162] Inzwischen hat sich gezeigt, daß diese Behauptung unhaltbar ist. Denn der Zerfall der Familie hat sich fortgesetzt und zugleich hat ein Abbau des autoritären Charakters überall in der Welt stattgefunden.<sup>341</sup> Gleichwohl ist weder das Buch THE AUTHORITARIAN PERSONALITY veraltet noch – leider – seine Problematik. Es wäre ein völliges Mißverständnis meiner Ausführungen, wenn Sie denken, ich hätte hier einen Nachruf auf den

---

<sup>341</sup> Eine sehr mechanistische und unpsychologische Schlußfolgerung! Der Zerfall der Familie kann durchaus in den ersten von ihm betroffenen Generationen die von Fromm, Horkheimer und Adorno (und anderen) angenommene Auswirkung gehabt haben. Es wäre nur plausibel, wenn in Reaktion darauf in den nächsten Generationen andere sozialpsychologische Stabilisierungsmöglichkeiten entstanden sind, durch die der "faschistische Ausweg" obsolet wurde. Zumindest in BRD wie auch DDR lassen sich solche Gewichtsverschiebungen seit den 70er-jahren unschwer erkennen.



autoritären Charakter halten wollen. So optimistisch bin ich nicht, daß ich meine, er wäre schon tot.

Vielleicht haben sich einige von Ihnen darüber gewundert, daß ich so wenig über Horkheimers Theorie der Familie gesagt habe, obwohl die Familie doch nach seiner Ansicht der Ursprung des autoritären Charakters ist.<sup>342</sup> Nun, mein Grund für diese Zurückhaltung war zunächst ein äußerer, daß nämlich Weihnachten droht, und bei dieser unerfreulichen Aussicht die meisten von uns bestimmt lieber an alles andere denken wollen, nur nicht an die Familie. Es gibt aber auch sachliche Gründe dafür, Horkheimers Spekulationen über die Familie nicht allzu viel Raum zu geben. Der nächstliegende Grund ist ein methodologischer. Wir wissen schon in der Gegenwart auch bei Familien, über die wir einen Überblick zu haben meinen, meistens nicht, was wirklich in ihnen vorgeht, wenn sie ganz unter sich sind. Und erst recht kennen wir von der Familiensituation vergangener Jahrhunderte nur die Fassade oder Darstellungen aus der Perspektive eines Einzelnen, wobei aber auch das diesbezügliche Material sehr dürftig ist. Außerdem scheint die Familienbindung des Menschen bestimmte biologische oder [163] primitivanthropologische Komponenten zu haben, die den soziologischen, psychologischen und philosophischen Sichtweisen, die Horkheimer zur Verfügung standen, entgingen. So interessant und wichtig das Thema Familie anmutet, so verschlossen ist es auch für die Forschung, zumindest was die Vergangenheit anbetrifft.

Horkheimers Konstruktion der Schwierigkeit der Familie in der bürgerlichen Welt beruht nun in der Darstellung eines Widerspruchs, den ich schon einmal andeutete. Das bürgerliche Denken hatte das Ziel, das Individuum von aller Bevormundung zu befreien und die Gesellschaft unter die Prinzipien der Rationalität und der Berechenbarkeit des freien Tausches zu stellen. Zugleich aber hielt das Bürgertum an der irrationalen Struktur der Familie fest und verhärtete sie sogar, einer Struktur, die das Individuum versklavt. Horkheimer sagte: "Wenn wir von den großen

---

<sup>342</sup> *Nicht die Familie, sondern der Zerfall der Familie!*

Revolutionen sprechen, welche das moderne Zeitalter in der Alten wie der Neuen Welt eingeleitet haben, denken wir eher an das Individuum als an die Familie. Die Rechte des Individuums waren das heilige Ziel, um dessentwillen sich die Menschen gegen die Mächte der Vergangenheit erhoben. (...) Aber die Geburt der modernen Zivilisation befreite nicht eigentlich das einzelne Individuum, sondern die bürgerliche Familie, und so trug sie von Anfang an einen tiefen Widerspruch in sich. Die Familie blieb wesentlich eine feudale Institution, gegründet auf das Prinzip des 'Blutes'; sie war also durchaus irrational, während die industrielle Gesellschaft Rationalität proklamierte: die ausschließliche Herrschaft des Prinzips der Berechenbarkeit und des freien Tausches. Die gesellschaftliche Bedeutung wie die [164] inneren Schwierigkeiten der Familie sind durch diese Inkonsistenz der Gesellschaft hervorgerufen. (...) Es gibt überhaupt keine bürgerliche Familie im strengsten Sinn des Wortes; sie ist in sich ein Widerspruch des individualistischen Prinzips (...). Seit der Zeit ihrer Emanzipation hat sie eine pseudo-feudale, hierarchische Struktur angenommen. Der Mann, befreit von der Knechtschaft in fremden Häusern, wurde Herr in seinem eigenen. (...) Als die Trennung von Staat und Gesellschaft, von politischem und privatem Leben vollendet war, erhielt sich unmittelbare persönliche Abhängigkeit im bürgerlichen Hause."

Der Widerspruch, den Horkheimer hier aufzeigt, der Widerspruch also zwischen den irrationalen Prinzipien der Blutsbindung und der persönlichen Abhängigkeit auf der einen Seite und den rationalen Prinzipien der Freiheit und der Individualität auf der anderen, ist zweifellos gegeben und besteht weiter, auch wenn der Vater heute nur noch in den seltensten Fällen als Pseudofeudalherr auftreten kann; nur halte ich es für falsch, daraus die Schwäche der Familie abzuleiten und düstere Prognosen für ihre Zukunft zu begründen. Gerade weil die Welt von so kalter Rationalität ist, schätzen die Menschen das Irrationale der Familie als Pendant, und sie kommen einigermaßen zurecht mit dem Widerspruch in ihrem Leben: halb rational, halb irrational, oder richtiger im Normalfall: vier Fünftel rational, ein Fünftel

irrational.<sup>343</sup> Horkheimer folgt einer sehr fragwürdigen marxistischen Tradition, wenn er aus der Widersprüchlichkeit einer Institution auf ihre Existenzunsicherheit oder auf die Notwendigkeit ihres Nie- [165] dergangs schließt. Sicherlich hatte Marx recht, als er in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts die tiefgreifenden Widersprüche des Kapitalismus beschrieb. Aber heute, hundertdreißig Jahre später, existiert der Kapitalismus mit allen seinen Widersprüchen immer noch, und munterer denn je, statt daß er, wie Marx prognostizierte, an seinen Widersprüchen zugrundegegangen wäre. Ähnlich scheint es der Institution Familie zu gehen: je widersprüchlicher, desto besser.<sup>344</sup>

Nach Horkheimers Ansicht konnte nun der Zusammenbruch der Familie infolge ihrer Widersprüchlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft lange Zeit nur deshalb aufgehalten werden, weil die Produktionsweise, nämlich der mittelständische Familienbetrieb, sie stützte. Er sagt: "Die Volkswirtschaft des 19. Jahrhunderts behielt noch die Familie als funktionierende ökonomische Einheit. Nicht nur war die Mechanisierung des Haushalts noch nicht so weit fortgeschritten wie heute – und sogar heute stellt er ein Überbleibsel ursprünglicher Wirtschaftsformen dar –, sondern Frauen, Kinder und andere Verwandte waren überdies notwendig für den Betrieb unzähliger Wirtschaftseinheiten. Im Viktorianischen Zeitalter blühten noch die Handwerkstätten, und die kleineren oder mittleren Unternehmen herrschten vor; der Riesenkonzern, das Warenhaus und die Verkaufsorganisationen der Industrie waren erst im Entstehen begriffen. (...) Der Erfolg des Unternehmens beruhte zu einem großen Teil auf der Solidarität der Familie. Die Söhne des Geschäftsmanns aus der Mittelklasse waren einerseits weitgehend unabhkömmlich im [166] Geschäft ihres Vaters, andererseits auch nicht in der Lage, eine ähnlich

---

<sup>343</sup> Hier zuvor erklärt Puder etwas anbiedernd, daß Weihnachten eine "unerfreuliche Aussicht" darstelle, angesichts derer "die meisten von uns bestimmt lieber an alles andere denken wollen, nur nicht an die Familie". Gerade diese häufig zu beobachtenden unvereinbaren, jedoch gleichermaßen konsensuellen Behauptungen deuten hin auf tiefgreifende Störungen des Verhältnisses der Menschen zu ihren Familien.

<sup>344</sup> Siehe demgegenüber die thematischen Arbeiten des Psychoanalytikers Horst-Eberhard Richter sowie von Hans Kilian: *Das enteignete Bewußtsein* (Neuwied 1971).

zufriedenstellende Position außerhalb des väterlichen Betriebs zu finden. Die Töchter wurden sowohl im Haus wie im Geschäft gebraucht. Die familiäre Autorität war im Mittelstand halbwegs intakt."

Merkwürdigerweise idealisiert Horkheimer die durch diese ökonomischen Umstände gegebene Familiensituation. Er unterstellt, daß das Kind, weil es in dieser Familiensituation wirklich gebraucht wurde, eine viel tiefere Liebe empfing als in der heutigen Gesellschaft, in der jeder ökonomisch besser existieren kann, wenn nicht für Kinder gesorgt werden muß. Über die gegenwärtige Situation heißt es: "Kinder werden nicht aufgezogen, weil die Aufgaben des eigenen Lebens ohne sie nicht erfüllt werden könnten, sondern aus mehr oder weniger äußerlichen Gründen. Sie erfahren selten die Wärme jenes zweiten Mutterschoßes, den die Familie in bestimmten sozialen Schichten dargestellt hat." Mag Horkheimer selbst seine eigene Kindheit im Rückblick derart erschienen sein, so hat doch wohl in den meisten Fällen die Einbannung des Kindes in die Familie durch die ökonomische Situation vor allem unglückliche Aspekte gehabt. Nicht ganz verständlich ist für mich auch die Annahme, daß ein Kind, das gebraucht wird, mehr geliebt wird als eines, ohne das es auch ginge. Nach aller psychologischen Erfahrung ist doch gerade die Beziehung zu den Menschen, die man braucht, ambivalent, aus Liebe und Haß gemischt. Man kann es eigentlich nur aus der autobiographischen Sicht Horkheimers erklären, daß er meinte, die Menschen müßten alle zu Faschisten werden, wenn sie in einer [167] Familie aufwachsen, die nicht so beschaffen ist, wie es die seiner Eltern war. Noch 1960 schreibt er: "Die gleichen wirtschaftlichen Veränderungen, die die Familie zerstören, führen die Gefahr des Totalitarismus mit sich. Die Familie in der Krise bringt jene Einstellungen hervor, die die Menschen zur blinden Unterwerfung prädisponieren. Wie die Familie weitgehend aufgehört hat, die ihr eigene Form der Autorität über ihre Mitglieder auszuüben, so ist sie zum Übungsplatz für Autorität schlechthin geworden. Die alten Kräfte familiärer Unterwerfung sind noch wirksam, aber sie fordern eher einen alles

durchdringenden Geist der Anpassung und autoritären Aggressivität als die Interessen der Familie und ihrer Mitglieder. Wenn auch der Totalitarismus deutscher Prägung die Familie als ein nahezu überflüssiges Bindeglied zwischen dem totalen Staat und den sozialen Atomen abzuschaffen suchte, so bringt gerade die moderne Familie die geeigneten Objekte totalitärer Integration hervor."<sup>345</sup>

Wie ich hinreichend deutlich oder sogar sehr deutlich machte, halte ich Horkheimers sozialphilosophische Spekulationen über die Familie nur in sehr eingeschränktem Maße für triftig, und auch Adorno scheint ihnen recht kühl gegenübergestanden zu haben, wenn er sie natürlich auch nie direkt kritisierte und sie am Schluß seines Beitrags zur *AUTHORITARIAN PERSONALITY* sogar übernahm. Aber Adorno sprach mehrfach von der "Familienhölle des 19. Jahrhunderts", was Horkheimers Idealisierungen genau entgegengesetzt ist.<sup>346</sup>

Auf jeden Fall ist klar, daß sich das Phänomen des totalitären Staates nicht ausschließlich auf jenen auto- [168] ritären Charakter zurückführen läßt, der aus der Zerstörung der angeblich intakten traditionellen bürgerlichen Familie hervorgegangen sein soll. Horkheimer hat in der Emigration noch eine zweite Theorie der Genese des Faschismus entwickelt, die Theorie der instrumentellen Vernunft. Mit ihr versuchte er das Wesen der faschistischen Rationalität zu erkennen, die von den Autoritätsstudien nur beiläufig behandelt worden war. Sie konnten sogar den Eindruck erwecken, daß Horkheimer den Faschismus schlicht als Antivernunft sah; daß er ihn als hybride Ausgeburt des Irrationalismus deutete, wie es damals viele Marxisten taten. z. B. Georg Lukács in seinem

---

<sup>345</sup> Max Horkheimer: *AUTORITÄT UND FAMILIE IN DER GEGENWART* (in: *GS 5*, S. 384) – Relevant war meines Erachtens vorrangig die Auflösung der Familie als axiomatisches System und damit als Moment existenzieller Geborgenheit und Orientierung.

<sup>346</sup> In Adornos *GESAMMELTEN SCHRIFTEN* (Digitalausgabe) ist der Begriff "Familienhölle" nicht zu finden; gebraucht wurde er allerdings im *Umkreis der Kommune 1*, wo jedoch die eigenen Lebenserfahrungen im Elternhaus charakterisiert werden sollten. – Vgl. zu dieser Streitfrage die entgegengesetzten (jedoch teilweise einander ergänzenden) Interpretationen der historischen Veränderung von Kindheit von Philippe Ariès und Lloyd deMause sowie die bekannte Arbeit von Alexander Mitscherlich: *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie* (Frankfurt/M. 1963).

Buch "Die Zersörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler". Aber auch die meisten Positivisten reduzierten den Faschismus und den Nationalsozialismus auf den Irrationalismus. Diese Ansicht hielt Horkheimer für unzulänglich, weil der Faschismus sich in einer von der technischen Rationalität geprägten Welt niemals hätte durchsetzen können, wenn er nicht eine gewisse Affinität zu ihr besessen hätte. Woraus die Affinität folgt, wollen vor allem die Arbeiten *VERNUNFT UND SELBSTERHALTUNG* und *ZUR KRITIK DER INSTRUMENTELLEN VERNUNFT* zeigen. Sie entstanden beide während des zweiten Weltkrieges und sind jetzt in Ausgaben des Fischerverlages zugänglich.<sup>347</sup> Horkheimer unterscheidet in diesen Untersuchungen zwei Begriffe der Vernunft: einen objektiven und einen instrumentellen. Die objektive Vernunft, um die es der scholastischen und zuvor der platonisch-aristotelischen Philosophie gegangen war, hatte als etwas Transsubjektives gegolten, das den Menschen [169] und ihren subjektiven Zwecken das Vorbild gibt. Aus den ewigen Gesetzen dieser objektiven Vernunft war die Ordnung der Natur ebenso wie die der menschlichen Gesellschaft erklärt worden, und die Vernunft des Einzelnen war deshalb nicht ein Instrument, in die Gesetze der Natur einzugreifen, sondern das Medium der Vereinigung mit der objektiven Vernunft. Vernunft hatte für das Individuum noch die genaue Bedeutung von Vernehmen, dem Vernehmen von ewigen Ideen nämlich, die seine Ziele bilden sollten. Indem der Einzelne die ewige Ordnung des Kosmos anschaute, wurde er auf den Weg gebracht, sich ihr anzuhneln. Die Proportionen der objektiven Vernunft bildeten das Maß für die individuelle Vernunft. Natürlich verkennt Horkheimer nicht, daß diese objektive Vernunft insofern ideologischen Charakter hat, als sie die bestehende Hierarchie der Gesellschaft als ewige Ordnungen deutete. Gleichwohl schützte sie die Natur vor allzu rigoroser Ausbeutung für die subjektiven Zwecke des Menschen. So schreibt Horkheimer über die objektive Vernunft: "Sie war das Organ der ewigen Ideen, denen Irdisches nur wie

---

<sup>347</sup> *VERNUNFT UND SELBSTERHALTUNG* (in: GA 5, S. 320-350). *ZUR KRITIK DER INSTRUMENTELLEN VERNUNFT* (in: GA 6, S. 21-186).

Schatten gleichen sollte. Die Vernunft sollte in den Ordnungen des Seins sich wiedererkennen, die unverrückbare Form der Wirklichkeit entdecken, in der die göttliche Vernunft zum Ausdruck kam. Durch die Jahrtausende haben die Philosophen solche Erkenntnis zu besitzen geglaubt."

Die einer derartigen Einstellung opponierende subjektive Vernunft oder, wie sie Horkheimer vor allem nennt, die instrumentelle Vernunft setzte sich zu Beginn der Neuzeit durch, als das mit der aufsteigenden Naturwissenschaft [170] verbündete Denken die Auffassung von der Natur als einem nach göttlichem Plan geordneten Kosmos angriff. Vernunft wurde nun primär als ein Werkzeug gesehen, mit dessen Hilfe man in das Naturgeschehen eingreifen, es manipulieren und den jeweiligen Interessen der Menschen entsprechend beherrschen kann. Ewige Ideen sind dieser instrumentellen Vernunft genauso wesensfremd wie metaphysische Spekulationen über die Natur. Denn sie erblickt es als ihr Geschäft – wie Horkheimer in der KRITIK DER INSTRUMENTELLEN VERNUNFT sagt – "für jeweils vorgegebene Ziele die Mittel zu finden. Ziele, die, einmal erreicht, nicht selbst zu Mitteln werden, erscheinen als Aberglauben." Und in VERNUNFT UND SELBSTERHALTUNG heißt es: "Die subjektive Vernunft ist ein Instrument, hat den Vorteil im Auge, Kälte und Nüchternheit als Tugenden. Der Glaube an sie beruht auf zwingenderen Motiven als auf Thesen der Metaphysik." Rücksicht auf das einzelne kreatürliche Seiende oder gar Solidarität mit ihm, wie es die objektive Vernunft intendiert hatte, sind von der instrumentellen Vernunft nicht zu erwarten. Gerade ihre Herrschaft aber bewirkt, daß die instrumentelle Vernunft am Ende weder von der Natur noch von sich selbst etwas hat. Beide Pole, das Subjekt und das Objekt, werden entqualifiziert. Horkheimer sagt: "Als Endresultat des Prozesses haben wir auf der einen Seite das Selbst, das abstrakte Ich, jeder Substanz entleert, bis auf den Versuch, alles im Himmel und auf Erden in ein Mittel seiner Erhaltung zu verwandeln; und auf der anderen Seite haben wir eine leere, zu bloßem Material degradierte Natur, bloßen Stoff, der zu beherrschen ist, ohne jeden anderen [171] Zweck als eben den

seiner Beherrschung." Natürlich sieht Horkheimer auch bei seiner Beschreibung der instrumentellen Vernunft, daß sie im Recht war, als sie eine objektive Seinsordnung negierte, um damit zugleich die Legitimation der feudalistischen und kirchlichen Privilegien zu bestreiten. Aber indem sie immer stärker das Bewußtsein der Menschen bestimmte, arbeitete sie auf die Unmenschlichkeit des Faschismus zu; dieser ist für Horkheimer die extreme Ausformung der instrumentellen Vernunft, der Tendenz, alles zum Mittel zu machen. Der zusammenfassende Satz in VERNUNFT UND SELBSTERHALTUNG lautet: "Die neue, die faschistische Ordnung ist die Vernunft, in der Vernunft selber sich als Unvernunft enthüllt."

Der eigentümliche Pessimismus von Horkheimers Kritik der instrumentellen Vernunft besteht darin, daß er deren Siegeszug als unaufhaltsam ansieht. Er nennt in VERNUNFT UND SELBSTERHALTUNG zwar einige Gegeninstanzen. Diese haben aber eher symbolischen als realen Charakter. So verweist Horkheimer auf bestimmte Formen der religiösen Abkehr, auf die Idee der Muße, auf die romantische Liebe als die unversöhnliche Feindin der herrschenden Vernunft oder auf den Wahnsinn als Ärgernis. In VERNUNFT UND SELBSTERHALTUNG sagt Horkheimer: "Die Liebe ist die unversöhnte Feindin der herrschenden Vernunft. Die Liebenden sind die, welche weder sich selbst noch das Kollektiv erhalten und beschützen. Sie werfen sich weg und dafür trifft sie der Zorn. Romeo und Julia starben gegen die Gesellschaft für das, was diese selbst verkündete. Indem sie unvernünftig sich preisgaben, behaupteten sie die Freiheit des Individuellen gegen die Herrschaft des sachlichen Eigentums. [172] Ihnen hält die Treue, wer in Deutschland die Rassenschande begeht. In einer unmenschlichen Welt, die den Namen des Helden den schlauen Jugendlichen vorbehält, die im Zeugen, Gebären und Sterben sich hinhalten lassen, ersteht durch die Rassenschande, was einmal Heldentum hieß: Treue, die aussichtslos ist. Das traurige Stelldichein derer, die es nicht lassen können, verschließt sich der Vernunft, die draußen siegt. Die Helle des Morgengrauens, in dem die Henker die Vergessenen überraschen,



beleuchtet die Fratze, die von der Vernunft noch übrig ist: Findigkeit, Orientiertheit, Schlagbereitschaft. Das Paar ist zurückgeblieben und Zurückgebliebene dürfen auf kein Erbarmen hoffen in der erneuerten Welt. Ihr Martertod, den der Gewitzigte des Dritten Reiches rechtens findet, weil sie so ungeschickt waren, steht als Wahrheit über der faschistischen Emanzipation des Geschlechts und dem ganzen konzessionierten Leben."

So einprägsam diese Sätze sind, bleibt doch fraglich, ob die Verbrechen der Weltgeschichte nicht ihren eigentlichen Ursprung immer in dem haben, was nach dem Horkheimerschen Schema als objektive Vernunft bezeichnet werden müßte; also in der Überzeugung, daß eine ganz bestimmte objektiv vorgegebene Weltordnung besteht und daß diese Weltordnung auch gegen den Willen der Einzelnen das Bewußtsein und Handeln der Menschen beherrschen muß. Der Nationalsozialismus bestand nicht nur aus Findigkeit, Kälte, Orientiertheit und Schlagbereitschaft. Er lebte davon, daß Hitler, wie wahnhaft auch immer, ein Weltbild propagierte, das eine bestimmte vorgegebene Ordnung der Dinge unterstellte, die von den Menschen verwirklicht werden muß. Gerade darin lag doch der Ursprung [173] seiner Verbrechen, die er dann allerdings unter perfekter Anwendung der instrumentellen Vernunft beging.

Der Marxismus hat die Problematik der instrumentellen Vernunft ebensowenig zu seinem Thema gemacht wie den Autoritätskomplex. Er hat nie die von Horkheimer aufgeworfene Frage gestellt, wie sich das manipulierende Denken und die Tendenz, alles zum Mittel zu machen, im gesellschaftlichen Bereich überwinden lassen sollen, wenn sie in der totalen Naturbeherrschung gleichsam zum Wesen des Menschen geworden sind. Eine Frage, die Horkheimer einmal prägnant als die Antinomie formulierte, daß der Prozeß, der die Verwirklichung des Kommunismus materiell ermöglicht, notwendig zugleich dessen anthropologische Voraussetzungen zerstört wie etwa die Fähigkeit zum

Sichsolidarisieren mit dem Leiden anderer und zur Respektierung der unverwechselbaren Eigenart jedes Seienden.

Gegen die von mir dargestellten Theorien über die Beziehung des Faschismus zur instrumentellen Vernunft und über die Beziehung des Faschismus zu irrationalen Autoritätsstrukturen liegt der Einwand nahe, daß sie sich – zumindest teilweise – widersprechen. Der Widerspruch wird am offenkundigsten in der Bewertung des Liberalismus. Während im Zusammenhang der Theorie des autoritären Charakters der genuine Liberale als der Gegentypus des Faschisten oder Nationalsozialisten erscheint, wird im Zusammenhang der Theorie der instrumentellen Vernunft der Liberalismus zum Wegbereiter des totalitären Staates. So sagt Horkheimer: "Heute gegen den Faschismus auf die liberale Denkart des 19. Jahrhunderts sich berufen, heißt an die Instanz appellieren, durch die er gesiegt hat." Aber wenn die Formel, der Selbstwiderspruch der Theorie gebe den Widerspruch der Sache wieder, oft nur ein Ausweichen beinhaltet, so scheint sie mir hier zuzutreffen. Faschismus und Nationalsozialismus haben in der Tat an beides angeknüpft, an die irrationale Dumpfheit des autoritären Charakters und an die aufgeklärte Technologie der instrumentellen Vernunft.<sup>348</sup>

Horkheimer hat die Theorien nicht miteinander vermittelt und dieses Stehenlassen des Widerspruchs sollte vielleicht auch das Unangemessene zeigen, das solche Forschungen überhaupt haben. Alle diese Versuche, die Genese und die Macht des Totalitarismus zu erklären, entwickelt die KRITISCHE THEORIE ja unter dem Vorbehalt, daß das, was geschah, letztlich unverständlich, rätselhaft bleibt, daß das Grauen vom Denken nicht gebändigt werden kann.

---

<sup>348</sup> In diesem Zusammenhang möchte ich hinweisen auf die in ziemlich singuläre Persönlichkeit des Autors und Filmemachers Heinrich Hauser und dessen Werk: *zwischen reaktionärem Nationalismus und Rassismus, menschlicher Integrität und Technikfaszination*. Zwei seiner Werke wurden bei A+C wiederveröffentlicht: *Kampf. Geschichte einer Jugend* (Jena 1934; Berlin 2014) und *Wetter im Osten* (Jena 1932; Berlin 2017).

In der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG, die Horkheimer während der Emigration zusammen mit Adorno schrieb, findet sich nun noch eine dritte Theorie der Entstehung des Faschismus, die aber nicht die Aufgabe hat, die beiden von mir zuerst dargestellten, einander teilweise widersprechenden Theorien in einer Synthese zu vereinen. Im Gegenteil, sie macht das Bild noch zerrissener.

Diese Theorie geht auf die Beobachtung zurück, daß die Kulturentwicklung zunehmend ein mimetisches Vermögen des Menschen unterdrückt hat; ein Vermögen der einzelnen Sinnesorgane oder auch des ganzen Körpers, unkontrolliert von der Ichinstanz auf die Außenwelt zu reagieren. Wenn Sie z. B. eine Vorlesung langweilig finden und gähnen, so verhalten Sie sich mimetisch. Wer im Sinn der traditionellen europäischen Kultur gut erzogen ist, wird diesen Gähn- [175] reiz durch sein diszipliniertes Ich unterdrücken. Denn es war das Ziel dieser Erziehung, alle mimetischen Impulse in den Griff zu bekommen. Horkheimer machte das einmal durch das folgende Beispiel deutlich: wenn der Herr und der Knecht auf einen Berg mit einer eindrucksvollen Aussicht steigen, gibt der Knecht ein mimetisches "Ohhh" von sich, während der Herr eine Bemerkung in sein Notizbuch schreibt. Man kann sich das auch daran veranschaulichen, daß in den Sportarten der Oberklasse wie Golf, Tennis, Reiten, Schach usw. jede mimetische Reaktion verpönt ist, während die Sportarten der schlecht erzogenen Unterklasse, am extremsten der Fußball, ganz und gar von dem Appell an die Mimesis leben. Jeder, der einmal in einem Fußballstadion war, kennt ja dieses "ennnnh" der Enttäuschung von Zehntausenden, wenn der Ball knapp am Tor vorbeigeht. Dieses Sichgehenlassen in der mimetischen Reaktion ist eine Lust, die der Guterzogene, der Herr, sich verbietet, eben weil bei ihm alles unter der strengen Kontrolle des Ichs steht.

Horkheimer und Adorno haben nun geschlossen, daß das mimetische Vermögen der Menschen älter ist als die Ich-Funktion und in vorgeschichtlichen Zeiten ihr wesentliches Instrument im Lebenskampf

war.

Das heißt: die einzelnen Sinnesorgane antworteten direkt, ohne vereinheitlichende Kontrolle, auf die Gefahren einer diffusen Außenwelt, weil nur durch ein derartiges Reagieren das Überleben möglich war. Wenn etwa die Nase eine Gefahr witterte, ergriff der Mensch sofort die Flucht, statt erst durch den Verstand eine Risikoabwägung vorzunehmen.<sup>349</sup> Und zugleich bedeutete [176] Mimesis im Sinn von Mimikry das chamäleonische Sichanähneln an die Umgebung, die Tarnung durch das Sicheingraben in der Erde oder im Schlamm. – In dem Maße aber, in dem sich die diffuse Gefahrenquelle Außenwelt als geschlossene Natur darzustellen begann – die Ethnologen sehen den Übergang in der Vorstellung des Mana, die noch die ursprüngliche diffuse Angst ausdrückt, zugleich aber das primitive Moment der Einheit enthält –, in dem Maß der Vereinheitlichung der Außenwelt also, stärkte sich auch die vereinheitlichende Ich-Instanz und ging darauf aus, die mimetischen Funktionen der einzelnen Sinnesorgane einzuschränken. Das ist, wie Horkheimer und Adorno sagen, die "Urgeschichte der Subjektivität". (71)<sup>350</sup> Die Ratio verdrängt die Mimesis. Aber dieser Prozeß ist keiner des Glücks. Denn alles konkrete Glück des Menschen kommt aus den partialen Organen, aus dem Auge, der Nase, dem Ohr usw., den Organen, die die mimetische Lebensweise des Menschen bestimmt hatten.<sup>351</sup> Das Glück, das sich mit dem Bewußtsein verbindet, eine Ich-Instanz zu besitzen, ist ein abstraktes, ein armes Glück.

Homers Beschreibung der Vorbeifahrt des Odysseus an der Sireneninsel stellt für Horkheimer und Adorno exemplarisch die Qualen dar, die das Ich ständig angesichts der Verlockungen durch die Organlust durchmacht.

---

<sup>349</sup> Die phylogenetisch grundlegende Funktion ist mittlerweile neurobiologisch im wesentlichen bestätigt. Relevant wird sie heutzutage vor allem im Zusammenhang mit psychotraumatischen Abläufen.

<sup>350</sup> "In dem Augenblick, in dem der Mensch das Bewußtsein seiner selbst als Natur sich abschneidet, werden alle die Zwecke, für die er sich am Leben erhält, der gesellschaftliche Fortschritt, die Steigerung aller materiellen und geistigen Kräfte, ja Bewußtsein selber, nichtig, und die Inthronisierung des Mittels als Zweck, die im späten Kapitalismus den Charakter des offenen Wahnsinns annimmt, ist schon in der Urgeschichte der Subjektivität wahrnehmbar." DIALETIK DER AUFKLÄRUNG; Horkheimer GS 5, S. 78; Adorno GS 3, S. 73.

<sup>351</sup> Vgl. hierzu auch die Erzählungen von Irene Forbes-Mosse (in Neuausgaben bei A+C).

Odysseus muß sich an den Mast fesseln lassen, um ihnen nicht zu erliegen. Horkheimer und Adorno sagen: "Es ist unmöglich, die Sirenen zu hören und ihnen nicht zu verfallen: es läßt sich ihnen nicht trotzen. (...) Odysseus versucht nicht etwa auf die Überlegenheit seines Wissens zu pochen und frei den Ver- [177] sucherinnen zuzuhören, wähnend, seine Freiheit genüge als Schutz. Er macht sich ganz klein, das Schiff nimmt seinen vorbestimmten, fatalen Kurs, und er realisiert, daß er, wie sehr auch von Natur distanziert, als Hörender ihr verfallen bleibt. Er (...) zappelt noch am Mastbaum, um in die Arme der Verderberinnen zu stürzen." (75 f.)<sup>352</sup> Zugleich hat Odysseus, der Grundherr, dadurch, daß er, wie schwach und verzweifelt auch immer, den Kampf mit der Mimesis aufgenommen hat, seine Zugehörigkeit zur Herrscherklasse bewiesen. Seine untergebenen Gefährten mußten sich die Ohren mit Wachs zukleben, weil bei ihnen der Kampf gegen die Versuchung durch die Organlust aussichtslos gewesen wäre.

Das Angebundenwerden des Odysseus an den Mast ist das Urbild aller Erziehung. Horkheimer und Adorno sagen: "Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt. Die Anstrengung, das Ich zusammenzuhalten, haftet dem Ich auf allen Stufen an, und stets war die Lockung, es zu verlieren, mit der blinden Entschlossenheit zu seiner Erhaltung gepaart." (47)<sup>353</sup>

Es ist die Hauptaufgabe aller Schulerziehung, den Kindern die mimetischen Impulse auszutreiben, dem Selbst in ihnen zur Durchsetzung zu verhelfen, wofür sich die Kinder ohnmächtig dadurch rächen, daß sie die Lehrer hinter deren Rücken nachmachen. Aber indem sie das tun, erklären sie sich zugleich als einverstanden mit der Entmächtigung ihres

---

<sup>352</sup> Adorno GS 3, S. 77/8

<sup>353</sup> Adorno GS 3, S. 50

mimetischen Potentials.<sup>354</sup> Daß den Schülern durch den Unterricht auch einige positive Kenntnisse beigebracht werden, [178] ist nebensächlich. Vor allem sind die Schullehrer die Henker der Mimesis, und das erklärt die Verachtung oder zumindest Geringschätzung, die ihnen die Bevölkerung in der europäischen Tradition immer entgegengebracht hat.

In dem zuletzt von mir vorgelesenen Zitat sprachen Horkheimer und Adorno von der Lockung, das Ich zu verlieren. Hier liegt die Verbindung zur Theorie des Nationalsozialismus oder Faschismus. Die totalitäre Partei nimmt dem Einzelnen seine Ichfunktion, unter der er leidet, ab; sie gibt ihm die Möglichkeit, in Demonstrationen, in Massenaufmärschen und in dem Gefühl der Zugehörigkeit zum Kollektiv sein Ich abzuwerfen, sich mimetisch zu verhalten und dabei glücklich zu sein. Der Faschismus und der Nationalsozialismus profitierten von dem Unglück, das die gewaltsame Ichbildung für die Einzelnen bedeutete. Horkheimer und Adorno sagen in der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG: "Der Sinn des faschistischen Formelwesens, der ritualen Disziplin, der Uniformen und der gesamten vorgeblich irrationalen Apparatur ist es, mimetisches Verhalten zu ermöglichen. Die ausgeklügelten Symbole, (...) die Totenköpfe und Vermummungen, der barbarische Trommelschlag, das monotone Wiederholen von Worten und Gesten sind (...) die Mimesis der Mimesis. Der Führer mit dem Schmierengesicht und dem Charisma der andrehbaren Hysterie führt den Reigen. Seine Vorstellung leistet stellvertretend und im Bilde, was allen anderen in der Realität verwehrt ist. Hitler kann gestikulieren wie ein Clown, Mussolini falsche Töne wagen wie ein Provinztenor, Goebbels geläufig reden wie der jüdische Agent, den er zu ermorden empfiehlt (...). Der [179] Faschismus ist totalitär auch darin, daß er die Rebellion der

---

<sup>354</sup> Das Nachmachen von Lehrern verstehe ich eher als Identifikation mit dem Angreifer, als Opfer-Täter-Umkehr, als Mimikry. Im Übrigen kenne ich es aus meiner Kindheit/Jugendzeit nicht, sondern allenfalls aus Geschichten älterer Generationen (exemplarisch: "Die Feuerzangenbowle" von Heinrich Spoerl). LehrerInnen dürften heutzutage nur eher selten Identifikations- oder Gegenidentifikationsfigur für ihre SchülerInnen sein; auch das allerdings Hinweis auf eine fortschreitende Verdinglichung sozialer Beziehungen.

unterdrückten Natur gegen die Herrschaft unmittelbar der Herrschaft nutzbar zu machen strebt." (217 f.)<sup>355</sup>

Beim spezifischen Antisemitismus des Nationalsozialismus kommt hinzu, daß die Juden deshalb beneidet wurden, weil man ihnen unterstellte, sie frönten dem mimetischen Verhalten und machten mit ihrer Nase Geschäfte. Das hatte seinen realen Grund darin, daß die Juden in der Tat jahrhundertlang dazu gezwungen waren, sich auf prärationale Instinkte zu verlassen, nicht wie Herren aufzutreten, sondern gleichsam zu riechen, ob ihnen eine Gefahr droht oder nicht. Die Nase ist das symbolische Organ der Mimesis, und deshalb fixierten die Nationalsozialisten die Juden durch die angeblich besondere Gestalt dieses Organs. Der Neid auf die Nase, verbunden mit der sonst durch die Erziehung tabuisierten Lust, sich dem Riechen hinzugeben, wird in der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG, in dem Abschnitt "Elemente des Antisemitismus", als die Verbindung zwischen der Mimesistheorie und dem Antisemitismus dargestellt. Ich zitiere: "Alle die Vorwände, in denen Führer und Gefolgschaft sich verstehen, taugen dazu, daß man ohne offenkundige Verletzung des Realitätsprinzips, gleichsam in Ehren, der mimetischen Verlockung nachgeben kann. Sie können den Juden nicht leiden und imitieren ihn immerzu. Kein Antisemit, dem es nicht im Blute läge, nachzumahnen, was ihm Jude heißt. Das sind immer selbst mimetische Chiffren: die argumentierende Handbewegung, der singende Tonfall, wie er unabhängig vom Urteilssinn ein bewegtes Bild von Sache und Gefühl malt, die Nase, das physiognomische principium individuationis, ein [180] Schriftzeichen gleichsam, das dem Einzelnen den besonderen Charakter ins Gesicht schreibt. In den vieldeutigen Neigungen der Riechlust lebt die alte Sehnsucht nach dem Unteren fort, nach der unmittelbaren Vereinigung mit umgebender Natur, mit Erde und Schlamm. Von allen Sinnen zeugt der Akt des Riechens, das angezogen wird, ohne zu vergegenständlichen, am sinnlichsten von dem Drang, ans andere sich zu verlieren und gleich zu werden. Darum ist Geruch, als

---

<sup>355</sup> Adorno: GS 3, S. 210

Wahrnehmung wie als Wahrgenommenes – beide werden eins im Vollzug – mehr Ausdruck als andere Sinne. Im Sehen bleibt man, wer man ist, im Riechen geht man auf. So gilt der Zivilisation Geruch als Schmach, als Zeichen niederer sozialer Schichten, minderer Rasse und unedler Tiere.<sup>356</sup> Dem Zivilisierten ist Hingabe an solche Lust nur gestattet, wenn das Verbot durch Rationalisierungen im Dienst wirklich oder scheinbar praktischer Zwecke suspendiert wird. Man darf dem verpönten Trieb frönen wenn außer Zweifel steht, daß es seiner Ausrottung gilt. (...) Als verachtete, sich selbst verachtende wird die mimetische Funktion hämlich genossen, Wer Gerüche wittert, um sie zu tilgen, ‚schlechte‘ Gerüche, darf das Schnupern nach Herzenslust nachahmen, das am Geruch seine unrationalisierte Freude hat." (216 f.)<sup>357</sup>

Horkheimer und Adorno haben den Mimetismus in der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG dem gleichgesetzt, was Freud den Todestrieb nannte, und diese Gleichsetzung mag zunächst befremden. Sie haben dabei zugleich bezeugt, daß sie den Terminus Mimesis von dem französischen Ethnologen Roger Caillois übernehmen haben, aus seinem Buch "Le Mythe et l'Homme", das 1938 in Paris erschien. Bevor ich auf die Gleichsetzung der Mimesis mit dem Freudschen Todestrieb eingehe, möchte ich die [181] Stelle aus der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG als Beleg anführen. Horkheimer und Adorno sprechen dort von der – ich zitiere: "dem Lebendigen tief einwohnenden Tendenz: sich an die Umgebung zu verlieren, anstatt sich tätig in ihr durchzusetzen, den Hang, sich gehen zu lassen, zurückzusinken in Natur. Freud hat sie den Todestrieb genannt, Caillois le mimétisme. Süchtigkeit solcher Art durchzieht, was dem unbewegten Fortschritt zuwiderläuft (...)." (271)<sup>358</sup> Diese Verbindung oder sogar Gleichsetzung des Mimetischen mit dem Freudschen Todestrieb erklärt sich daraus, daß bei Freud der Todestrieb eigentlich fundiert ist in der polymorphen, nichtgenitalen Sexualität der einzelnen Organe, die nicht unter dem Diktat

---

<sup>356</sup> Siehe auch die in Japan verbreitete sogenannte Eigengeruchsphobie (vgl. Kimura Bin: *Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität*; Darmstadt 1995, S.145f.)

<sup>357</sup> Adorno: GS 3, S. 208 f.

<sup>358</sup> Adorno: GS 3, S. 260



der Erhaltung und Fortpflanzung des Ichs steht. Weil diese Sexualität in unserer Zivilisation keine hinreichende Erfüllung findet oder zumindest in der bürgerlichen Welt, die Freud kannte, keine Erfüllung fand, diagnostizierte er bei seinen Patienten immer wieder, daß sich die unterdrückte Neigung zur polymorphen Sexualität in Todessehnsucht verwandelt. Denn der Tod ist der Gegenpol zum Leben, dessen Fortpflanzung die genitale Betätigung dient, und bei den Patienten bildet sich daraus die Vorstellung, daß der Tod mit der von ihnen gewünschten polymorphen Sexualität verbunden ist, weswegen sie nicht gegen ihn kämpfen oder ihn sogar anstreben. Die meisten von Ihnen werden sicherlich Thomas Manns Erzählung "Der Tod in Venedig" kennen, zumindest aus der Verfilmung durch Luchino Visconti. In dieser Erzählung ist exemplarisch dargestellt, wie sich die diffuse Neigung der Triebe in Todesbereitschaft umgestaltet, wie der Tod am Ende als die eigentliche erotische Erfüllung erscheint. Auch im "Zauberberg" ist [182] ja die Sexualisierung des Todes eines der Hauptmotive. Allerdings brauchte Thomas Mann nicht die Lektüre Freuds, um auf diesen Zusammenhang zu kommen. Der "Tod in Venedig" entstand vor dem ersten Weltkrieg, und Freud hatte seine Lehre vom Todestrieb erst nach 1918 entwickelt, um zu erklären, warum sich in der Menschheit so viel latente und manifeste Todesbereitschaft zeigte. Bekanntlich hat Freud aus dieser Lehre eine zutiefst pessimistische Prognose für die Zukunft der Menschheit abgeleitet. Er nahm an, daß es immer wieder zu Eruptionen des Todestriebes kommen werde, eben weil die zivilisatorisch erwünschte normale genitale Sexualität für die Menschen so wenig befriedigend, so langweilig ist.

Übrigens wäre es ein völliges Mißverständnis des eben gesagten – aber weil ich eben den "Tod in Venedig" erwähnte, könnte dieses Mißverständnis aufkommen, und deswegen will ich das klarstellen –, es wäre also ein Mißverständnis, die nichtgenitale, polymorphe Sexualität mit der Homosexualität gleichzusetzen oder in dieser auch nur die Hauptform des Gemeinten zu sehen. Gemeint ist alles, was nicht funktional für die

Fortpflanzung und den Bestand der Institution Ehe ist, z. B. auch die Augenlust, oder, um etwas zu nennen, das besonders die Frauen betrifft, die Verliebtheit, also der Hang dazu, das Genitale von sympathetischen Regungen abhängig zu machen, eine Neigung, die jahrtausendlang als Perversion galt, weil sie der Institution Ehe zuerst ein sehr unsicheres Fundament gibt und sie dann ständig gefährdet, wenn die Verliebtheit entweder verschwindet oder sich als frei flottierende anderen Objekten zuwendet. Seitdem die Verliebtheit der Frau zum ent- [183] scheidenden Moment bei der Ehebildung wurde, befindet sich die Institution Ehe in einer Dauerkrise. – Nebenbei sei bemerkt, daß bei der – vom Genitalprinzip her gesehen – perversen Sexualität der Verliebtheit besonders deutlich wird, wie leicht der Umschlag in den Todestrieb erfolgen kann.<sup>359</sup>

Ich will das aber nicht weiter vertiefen; es dürfte klar geworden sein, warum Horkheimer und Adorno das Mimetische mit dem Freudschen Todestrieb gleichsetzen: das Mimetische bezeichnet die Rebellion der Partialtriebe gegen die Ratio, gegen die Selbsterhaltung des Ichs. Und mit demselben Pessimismus, mit dem Freud die Kulturentwicklung überhaupt sah, beurteilten Horkheimer und Adorno die Chancen, dem bösen Spiel der Nationalsozialisten mit den Partialtrieben, der Mimesis, entgegenzuwirken.

Dieser Pessimismus hat sich in der buchstäblichen Form nicht bewahrheitet. Das liegt vor allem an einem Wandel der Einstellung zum Genitalprinzip, das sich aus der Bevölkerungsentwicklung ergeben hat. Während es in der gesamten Geschichte bis zum Ende des 19. Jahrhunderts besser war für die Menschen, wenn es mehr Menschen gab, und sozusagen jeder weitere Mensch willkommen war beim Kampf gegen die Natur und für sonstige Zwecke, hat sich in unserem Jahrhundert in dieser Hinsicht eine dramatische Umkehr vollzogen. Die Menschheit

---

<sup>359</sup> Die Argumentation der zuvorstehenden Passage ist eine persönliche Interpretation des Autors, die weder von Sigmund Freuds Konzeption noch von derjenigen bei Horkheimer und Adorno gedeckt wird.

braucht keine zusätzlichen Menschen mehr; im Gegenteil, es gibt, wie jeder weiß, viel zu viel davon. Was Jahrtausende lang die Stärkung der Menschheit bewirkte und sie zum totalen Sieg über die äußere Natur führte, die Vermehrung der Erdbevölkerung, ist in- [184] zwischen zur größten Bedrohung des Menschen überhaupt geworden. Das hat überall in der Welt, besonders aber in den Industriestaaten, eine Bewußtseinsänderung gegenüber dem Genitalprinzip verursacht, die sich juristisch in der Schwächung der Ehe sowie der Lockerung der Strafbestimmungen bei Abtreibung, Mord und Homosexualität manifestiert. Insgesamt fand eine Entfesselung oder sogar Förderung von nichtgenitaler Sexualität statt, die Freud noch für undenkbar gehalten hätte.<sup>360</sup>

Insofern ist die spezielle triebtheoretische Begründung des Freudschen Pessimismus entfallen. Mit den unterdrückten Partialtrieben kann heute keiner mehr politische Geschäfte machen; so wie Hitler das tat, als er die SA zu einer Kampfgruppe von latenten oder manifesten Homosexuellen formierte<sup>361</sup> oder seine Agitation speziell auf die Millionen von erotisch leer gebliebenen Frauen ausrichtete, die ihn dann wählten. Dafür ist der Spielraum der nichtgenitalen Sexualität in den vergangenen Jahrzehnten einfach zu groß geworden. Aber zu Optimismus gibt die Entwicklung, die stattgefunden hat, trotzdem keinen Anlaß. Denn sie ist ja nicht das Ergebnis freier Einsicht und Reflexion, sondern der dumpfe Reflex der Angst vor der sogenannten Bevölkerungsexplosion; ein Wort übrigens, das diese Angst sehr plastisch und verräterisch ausdrückt.

Heute muß jeder Mensch zumindest im Unterbewußtsein das Gefühl haben, es wäre eigentlich besser für die Welt und die Menschheit, wenn er

---

<sup>360</sup> Diese Veränderung kann nicht monokausal mit der globalen Bevölkerungszunahme begründet werden. Siehe demgegenüber Arbeiten der heutigen Sexualwissenschaft, z.B. bei Volkmar Sigusch: *Neosexualitäten. Über den kulturellen Wandel von Liebe und Perversion* (Frankfurt/M. 2005).

<sup>361</sup> Eine Hypothese oder Behauptung, die auf den Psychoanalytiker Wilhelm Reich zurückgeht, jedoch offenbar von der Forschung nicht gedeckt wird. ([http://schwule-nazis.de/index.php?option=com\\_content&view=frontpage&Itemid=1](http://schwule-nazis.de/index.php?option=com_content&view=frontpage&Itemid=1))

nicht existierte und sich nicht fortpflanzt.<sup>362</sup> Mit dieser neuen Situation, die aller geschichtlichen Erfahrung konträr ist und die auch einen Bruch im Kollektivcharakter des Menschen mit sich bringt, haben sich Horkheimer [185] und Adorno nur in beiläufigen Bemerkungen beschäftigt. Aber es gibt einen Autor, ebenfalls einen deutsch-jüdischen Theoretiker, der während des Nationalsozialismus emigrierte Elias Canetti, der diese Entwicklung zu einem der Hauptthemen seines Werkes gemacht hat.

Die Darstellung der Praktiken, durch die der totalitäre Staat die unterdrückte Mimesis der Menschen ausbeutet, beinhaltet also Horkheimers dritte Faschismustheorie, neben oder nach den Theoremen über den autoritären Charakter und die instrumentelle Vernunft. Alle diese Theorien krankten, wie ich schon einmal bemerkte, an der Annahme, die sich als falsch erwiesen hat, daß auch in den durchkapitalisierten Ländern die Gefahr des Faschismus drohe. Aber Horkheimer glaubte offenbar, durch diese Annahme nur Nutzen, keinen Schaden anrichten zu können. Und sicherlich war es in der Tat besser, falschen Alarm zu schlagen, als theoretisch genau das Richtige zu treffen, dadurch aber womöglich ein zu starkes Gefühl der Unbesorgtheit zu erzeugen.<sup>363</sup>

Eine weitere Defizienz der Horkheimerschen Faschismusanalysen ergibt sich daraus, daß er Faschismus und Nationalsozialismus gleichsetzte. Inzwischen wissen wir, um wie viel verbrecherischer der deutsche Nationalsozialismus war als die gleichsam normalen faschistischen Regimes in Italien, Spanien oder selbst in Japan. Von dem spezifisch

---

<sup>362</sup> *Wahrscheinlicher ist der gedankliche Reflex, daß bestimmte andere Menschen (vor allem in den Ländern der sogenannten Bevölkerungsexplosion) "zuviel" sind und sich nicht fortpflanzen sollten; das aber ist der direkte Anschluß an die NS-Ideologie (die es allerdings nicht nur bei den Nazis gab) und nichts weniger als neu!*

<sup>363</sup> *Das sehe ich anders. Diese etwas kurzschlüssigen Hypothesen Horkheimers und Adornos trugen erheblich zu einer unangemessenen konzeptionellen Gewichtung innerhalb der Protestbewegung bei. Viel von dem Potential einer angemesseneren Kritik der gesellschaftlichen und politischen Umstände (auch hierfür wäre die KRITISCHE THEORIE geeignete Lehrerin gewesen) ging verloren durch die Fixierung der westdeutschen Studenten auf die angebliche faschistische Entwicklung in der BRD. Die militante Linke (RAF, Bewegung 2. Juni, RZ) hätte kaum ein derart großes Umfeld von Sympathisanten gefunden ohne die einigermaßen konsensuelle Annahme, daß in der BRD die reale Gefahr einer autoritär-faschistischen Entwicklung drohte. Hier und nur hier war die Behauptung rechter Publizisten, Horkheimer und Adorno trügen Mitschuld an der ausufernden Radikalisierung der Studenten, nicht ganz falsch. – Horkheimer hat die Gefahr pauschaler Faschismusannahmen allerdings wohl gehäht; immerhin hatte er sich lange Zeit gegen die Wiederveröffentlichung früherer Texte gestäubt.*

Deutschen sehen Horkheimer und Adorno durch ihre Einheitsbezeichnung Faschismus fast ganz ab, und das nimmt ihren Analysen die Aktualität für die Gegenwart. Denn Faschismus, so wie es ihn als Herrschaftsform der dreißiger Jahre in nicht völlig durchkapitalisierten Ländern gab, wird es aller [186] Wahrscheinlichkeit nach nie wieder geben. Es ist z. B. Unsinn, die Militärdiktaturen in Südamerika als faschistisch zu bezeichnen; es sind Militärdiktaturen, und das ist schlimm genug, aber es sind eben auch bloß Militärdiktaturen, wie sie immer auftraten in der Geschichte, ohne die spezifischen Kennzeichen des Faschismus wie eine breite sadomasochistische<sup>364</sup> Gefolgschaft, den autoritären Charakter, die expansive Tendenz nach außen, den Führer usw. Der Faschismus in seiner historischen Gestalt ist also völlig unaktuell. Was aber geblieben ist, sind die Züge des deutschen Nationalcharakters, der zu der furchtbaren Ausformung des Nationalsozialismus geführt haben und die jederzeit wieder hervorbrechen können.<sup>365</sup>

Wir haben bis jetzt das Glück gehabt, daß nach dem 2. Weltkrieg das spezifisch Deutsche durch eine dicke Schicht der Amerikanisierung überlagert wurde und daß vor allem unsere führenden Politiker praktisch keine Deutschen waren, sondern halbe oder dreiviertel Amerikaner. Das hat dazu geführt, daß wir zum erstenmal in unserer Geschichte eine einigermaßen vernünftige, tatsachenbewußte und erfolgreiche Politik gemacht haben. All die Dinge, die das deutsche politische Handeln immer vergifteten, also die mangelnde Bereitschaft, Tatsachen so zu sehen, wie sie sind; der furchtbare Neid, der einerseits innergesellschaftlich viel weniger tabuisiert wird als in anderen Völkern und der sich andererseits auf andere Völker richtet, verbunden mit dem kindischen

---

<sup>364</sup> Die Formulierung "breite sadomasochistische Gefolgschaft" ist eine unangemessene Komplexitätsreduktion, die überhaupt nichts mehr aussagt. Hier vermischt der Autor offenbar Freuds triebtheoretische Argumentation (wie dargestellt) mit Erich Fromms viel spätere Annahmen spezieller psychopathologischer Formen (sadistische Aggression, Nekrophilie, autoritärer Charakter), die sich häufig bei NS-Tätern fänden. Fromm bemüht sich (vor allem in: *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, 1973), seine Hypothesen psychoanalytisch zu begründen, widerspricht aber ausdrücklich Freuds Todestrieb-Annahme.

<sup>365</sup> Von dieser unglaublichen Behauptung und den hier folgenden Ausführungen kann ich mich nur hilflos und einigermaßen erschüttert distanzieren.

Wunsch, von der ganzen Welt beneidet zu werden, und, um nur noch ein Drittes zu nennen, die Vorstellung, daß wir Deutschen etwas Besonderes sind, [187] die maßgebend zu sein hätten für die ganze Menschheit –, all diese Dinge also sind in den vierzig Jahren nach dem zweiten Weltkrieg durch die Amerikanisierung unschädlich gemacht worden, wenngleich in der Spätphase des Kanzlers Schmidt bei ihm persönlich einiges davon wieder auftauchte, etwa die Wahnvorstellung, daß uns die ganze Welt um unsern Kanzler Schmidt beneidet und er den Großmächten zu sagen habe, wie sie richtige Politik betreiben müssen. Aber das hat ja sehr zu seiner Demontage beigetragen.

Es wird schlimm sein in der Bundesrepublik, wenn das Hervorkehren der typisch deutschen Züge nicht mehr tödlich sein wird für einen Politiker; wenn also die Generationen der, um es lax zu sagen, "deutschen Amis" verdrängt wird und wieder die echten Deutschen im bekannten Stümperstil unserer deutschen Tradition Politik machen unter dem Motto: vor allem keine Rücksicht auf die Tatsachen.

Daß es dabei zu irgendwelchen faschistischen oder gar nationalsozialistischen Tendenzen kommen könnte, halte ich für ausgeschlossen, aber leider gibt es noch genug andere Möglichkeiten, Unheil anzurichten. Mir ist unklar, was Rudolf Bahro sich unlängst dabei gedacht hat, als er die die "Grünen" mit den Nazis verglichen und zu dem grünen Parteikongreß sagte: "Wir steigen auf nach dem Schema der Nazis."<sup>366</sup> Es ist zwar richtig, daß einige äußerliche Affinitäten zu beobachten sind, z. B. die Selbstdarstellung durch eine Farbe; die Nationalsozialisten waren ja am Anfang in der Bevölkerung nur als "die Braunen" bekannt, und richtig ist auch, daß die Grünen als Partei ähnlich wie die Nazis von der demagogischen Ausschlachtung von Mißständen

---

<sup>366</sup> "Formell, strukturell gesehen stehen sich nämlich Bewegung, Staat und Gesellschaft heute ganz ähnlich gegenüber wie in der Republik von Weimar, und die Grünen steigen formell nach einem ganz ähnlichen Muster auf wie die Nazi-Partei. Um diesmal gut herauszukommen, nämlich damit die Volkserhebung gewaltfrei wird, dürfen die Grünen nicht verlorengelassen." (Parteitag Hamburg im Dezember 1984) (<http://www.zeit.de/1984/51/ein-prophet-ohne-juenger/komplettansicht>)

und [188] Ängsten leben. Aber damit sind die Ähnlichkeiten schon erschöpft. Wenn man z. B. Otto Schily als den "Dr. Goebbels in Grün" bezeichnet, so trifft das zwar vielleicht gewisse Eigenheiten seiner Redeweise, wenn er in Fahrt kommt. Aber ich erkläre mir das so, daß er als Kind Goebbels öfters in den Naziwochenschau gesehen hat und sich davon einiges ihm tief eingepägt hat und zum Vorschein kommt, wenn er erregt ist und zu einer größeren Menschenzahl spricht. Dafür kann er nichts. Und ein Neonazi ist Schily sicherlich nicht, ebenso wie den "Grünen" alle wesentlichen Charakteristika des Faschismus fehlen.<sup>367</sup>

Als unwahrscheinlich muß man es wohl auch ansehen, daß, wie Bahro zu meinen scheint, die Grünen quantitativ im Ausmaß der Nazis anschwellen werden. Eher rechne ich mit dem Gegenteil, daß sie früher oder später doch von den alten Parteien absorbiert werden, aber dann dort als gefährliches Ferment einer "typisch deutschen", entamerikanisierten Politik wirken.

Daß Horkheimer und Adorno während der Emigration so wenig die spezifischen Züge des Nationalsozialismus aus dem allgemeinen Bild des Faschismus heraushoben, hatte wohl mehrere Gründe. Einer der Gründe war zweifellos der, daß in den dreißiger Jahren die ganze Größe des Unterschiedes zwischen der deutschen und z. B. der italienischen Entwicklung noch nicht erkennbar war. Die Nationalsozialisten wirkten zunächst wie normale Faschisten. Aus heutiger Sicht ist es z. B. unglaublich, daß deutsche Juden, die sich als Beamte hatten pensionieren lassen und nach Palästina emigriert waren, in den ersten Jahren der Naziherrschaft regelmäßig [189] nach Jerusalem ihre Pensionen zugestellt bekamen. Gershom Scholem bezeugt das ausdrücklich im Brief an Benjamin für den Fall von Werner Kraft, dem es schwerfiel, nach seiner Emigration in Jerusalem Fuß zu fassen. Es heißt in dem Brief aus der Mitte des Jahres

---

<sup>367</sup> Im Netz gefunden: Franz Josef Strauß, Essen 1979, bei einer Veranstaltung als CDU/CSU-Kanzlerkandidat gegenüber Demonstranten: "Ihr könnt einem ja leid tun mit eurer erbärmlichen Dummheit.(...) Ihr wärt die besten Schüler von Dr. Joseph Goebbels gewesen, ihr wärt die besten Anhänger Heinrich Himmlers gewesen, ihr seid die besten Nazis, die es je gegeben hat!"

1935: "Ich bin oft ratlos, was da eigentlich werden soll, wenn Hitler mal die Zahlungen einstellt, die er vorläufig noch nach Palästina leistet."<sup>368</sup>

Außerdem aber standen Horkheimer und Adorno allen Festlegungen des deutschen Nationalcharakters oder Wesensbestimmungen "der" Deutschen recht skeptisch gegenüber. In den Studien über den autoritären Charakter hatten sie ja ausdrücklich die Stereotypenbildung im Hinblick auf Nationen abgelehnt. Insofern konnte eine eingehende Analyse des typisch deutschen Weges zum Hitlerismus, wie sie etwa Thomas Mann in seinem Roman "Dr. Faustus" versuchte, von ihnen nicht erwartet werden.<sup>369</sup>

Ich habe bis jetzt nur den faschismustheoretischen Aspekt der Mimesislehre behandelt. Sie hat indessen noch einen erkenntnistheoretisch-methodologischen Aspekt, der für Horkheimer und Adorno nicht minder wichtig ist. Ihr Vorwurf gegen die gesamte europäische Tradition der Philosophie ist der, daß sie bei der Unterdrückung der Mimesis eine wesentliche Rolle spielte. Weil Mimesis an die vorrationale Menschheitsphase der Zauberei erinnerte – der Zauberer wirkte ja durch Mimesis –, wurde sie vom philosophischen Denken tabuisiert. Die Ratio wollte klar überschaubare Ordnungen und verbannte das Sicheinlassen auf diffuse Ähnlichkeiten. Damit traf sie aber nicht nur den Aberglauben und das unbegründete Verfolgen von Assoziationen, [190] sondern alle Erkenntnis, die sich mimetisch dem Gegenstand anzuähneln versucht und ihn nicht nur begrifflich konstruieren und einordnen will. Horkheimer und Adorno sagen: "(Das disponierende Denken) hat mit dem mimetischen Zauber die Erkenntnis tabuisiert, die den Gegenstand wirklich trifft." (25)<sup>370</sup> Die Mimesis ist zwar das Organ des

---

<sup>368</sup> Walter Benjamin /Gershom Scholem: Briefwechsel (Frankfurt/M. 1980, Brief vom 28. Juni 1935)

<sup>369</sup> Die Analyse einer konkreten zeitgeschichtlichen Situation innerhalb eines bestimmten Staates oder Volkes ist etwas völlig anderes als die Annahme zeitübergreifender "typischer Charaktereigenschaften" von Völkern, wie sie von Martin Puder hier kurz zuvor formuliert wurde. Eine kaum belegbare Behauptung ist, daß in Thomas Manns Roman eine – auch noch "eingehende" – Analyse des typisch deutschen Weges zum Hitlerismus versucht würde. (Ein noch immer lesenswerter früher Versuch in diesem Sinne ist das Buch des Historikers Friedrich Meinecke: Die deutsche Katastrophe; Wiesbaden 1946.)

<sup>370</sup> Adorno GS 3, S. 30



Prälogischen und Dumpfen, zugleich aber ist sie das Medium von Erkenntnis, die das Wesen berührt. Um das durch ein Beispiel im Sinn von Horkheimer und Adorno zu verdeutlichen: der Soziologe muß Schrecken angesichts des gesellschaftlichen Zwanges empfinden, dem jeder Einzelne ausgesetzt ist, ihm müssen gleichsam die Haare zu Berge stehen (wenn das nun aber nicht eine zu primitive mimetische Reaktion ist), und er darf diese mimetische Einstellung nicht unterdrücken während seiner Forschung. Sonst kommt er zwar zu äußeren Klassifikationen von sozialen Phänomenen und Gegebenheiten, verfehlt aber das Wesen des Zwangsapparates Gesellschaft, erlangt nicht Einsichten, die, wie es in dem bereits zitierten Satz hieß, "den Gegenstand wirklich treffen". Kurze Zeit nach der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG hat Adorno die gemeine Erkenntnisvorstellung in einem Fragment der MINIMA MORALIA prägnant beschrieben: "Erkannt wird (...) in einem Geflecht von Vorurteilen, Anschauungen, Innervationen, Selbstkorrekturen, Voraussetzungen und Übertreibungen, kurz in der dichten, fundierten, aber keineswegs an allen Stellen transparenten Erfahrung. Von ihr gibt die Cartesianische Regel, man solle sich nur den Gegenständen zuwenden, 'zu deren klarer und unzweifelhafter Erkenntnis unser Geist auszureichen scheine', samt aller Ordnung und Disposition, worauf sie sich bezieht, einen (...) falschen Begriff (...)."371

[191] Wenn Adorno hier den Namen von Descartes hervorhebt, so nur deshalb, weil er dessen Methodologie für besonders bekannt hielt, nicht etwa weil er meinte, nur Descartes habe die Ideale der Ordnung und Disposition des Denkens falsch bewertet. Im Gegenteil, es ist das Ziel der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG zu zeigen, daß die Philosophie von Anfang an auf Ordnung und Disposition hinauswollte, statt auf die lebendige Erfahrung des Gegenstandes. Die Zusammenfassung des Ganzen in der Einheit der Erkenntnis ist die alle Philosophie der Tradition verbindende Tendenz; die antiken und die neuzeitlichen, die rationalistischen und die empiristischen

---

<sup>371</sup> GS 4, S. 90/1

Philosophien wollten immer dasselbe, nur ihre Vorgehensweisen unterschieden sich. Horkheimer und Adorno sagen: "Einheit bleibt die Losung von Parmenides bis auf Russell. Beharrt wird auf der Zerstörung von Göttern und Qualitäten." (18)<sup>372</sup> In dieser Gebärde: von Parmenides bis Russell alles dasselbe falsche Denken, in dieser Gebärde, die das Buch vielfach wiederholt, liegt das Beeindruckende der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG, aber auch ihre Schwäche, wie ich später noch ausführen werde. Das Beeindruckende ist die Souveränität, mit der das überlieferte Denken destruiert wird. Dreitausend Jahre Philosophie haben plötzlich nur noch Schrottwert – eine Destruktion der Tradition, die übrigens auch Heidegger in jenem Jahrzehnt vorgenommen hat, allerdings, wie sich versteht, auf eine ganz andere Weise und mit ganz anderen Gewichtungen.

Horkheimer und Adorno haben für ihre Zwecke in der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG eine besondere Technik der Zi- [192] tatenmontage entwickelt. Sie bringen Äußerungen von Denkern zusammen, die nach der allgemeinen Vorstellung ganz weit auseinanderliegen, um den Aufweis der Identität mit einem Überraschungseffekt zu verbinden. Am virtuosesten wird diese Technik angewandt im zweiten Exkurs des Buches, der als Hauptthema die These hat, daß eigentlich gar kein Unterschied besteht, was die Moral angeht, zwischen Kant und – jetzt mache ich eine kleine Pause – dem Marquis de Sade. Diese Gleichsetzung hat sicherlich einen der höchsten Originalitätsquotienten, der jemals in der Geistesgeschichte erreicht wurde. Der Exkurs übernimmt den Titel von de Sades Roman "Justine", und Adorno hat im Rückblick auf die Technik des Justine-Exkurses in einer Vorlesung gesagt: "Wenn Sie sich einmal den Justine-Exkurs aus der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG ansehen, dann werden Sie durcheinander Formulierungen von Bacon, von dem Marquis de Sade und aus der Kantischen Moralphilosophie, von Nietzsche sogar finden, bis Sie wirklich nicht mehr angeben können, welches Zitat von wem ist."<sup>373</sup> Um ein Beispiel für diese Technik zu bringen, so sagen Horkheimer und Adorno

---

<sup>372</sup> Adorno GS 3, S. 24

<sup>373</sup> PHILOSOPHISCHE TERMINOLOGIE, Band 2, Frankfurt/M. 1973, S. 157

über de Sades Romangestalt Juliette, die böse Schwester der Justine: "Sie liebt System und Konsequenz. Sie handhabt das Organ des rationalen Denkens ausgezeichnet. Was die Selbstbeherrschung angeht, verhalten sich ihre Anweisungen zu denen Kants zuweilen wie die spezielle Anwendung zum Grundsatz. 'Die Tugend also', heißt es bei diesem, 'sofern sie auf innere Freiheit begründet ist, enthält für die Menschen auch ein bejahendes Gebot, nämlich alle seine Vermögen und Neigungen unter seine (der Vernunft) [193] Gewalt zu bringen, mithin der Herrschaft über sich selbst, welches über das Verbot, nämlich von seinen Gefühlen und Neigungen sich nicht beherrschen zu lassen, hinzukommt: weil, ohne daß die Vernunft die Zügel der Regierung in die Hand nimmt, jene über den Menschen den Meister spielen.' Juliette doziert über die Selbstzucht des Verbrechers. 'Erwägen Sie zuerst Ihren Plan, prüfen Sie mit Aufmerksamkeit, was Ihnen dienen kann ... was Sie möglicherweise verraten könnte, und wägen Sie diese Dinge mit derselben Kaltblütigkeit ab, wie wenn Sie sicher wären, entdeckt zu werden.' Das Gesicht des Mörders muß die größte Ruhe verraten. '... lassen Sie auf Ihren Zügen Ruhe und Gleichgültigkeit sich zeigen, versuchen Sie, die größtmögliche Kaltblütigkeit in dieser Lage zu erwerben.'<sup>374</sup> Der Gesichtspunkt des Vergleichs ist hier also der, daß Selbstbeherrschung als Naturbeherrschung, als Beherrschung der Natur, die jeder an sich selbst hat, zum Höchsten wird. Nichts geht über die Maxime: man muß sich selbst kontrollieren; man muß sich selbst in der Gewalt haben. Wenn im ersten Fall – bei Kant – diese Maxime der Moral dienen soll und im zweiten Fall – bei de Sade – dem Verbrechen, so erscheint dieser Unterschied als nebensächlich.

Eine weitere Technik von Horkheimer und Adorno in der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG besteht darin, daß sie die Interpretamente, die sie aus den Texten von Kant und de Sade gewinnen, als Vorausverweise auf gegenwärtige Sachverhalte deuten. Und umgekehrt werfen diese Sachverhalte nach rückwärts Licht auf Kant und de Sade. Zunächst

---

<sup>374</sup> Adorno GS 3, S. 114

werden die beiden Autoren zusammengebracht, weil sie die [194] durchrationalisierte Planung des Lebens wollten, dann wird in diesem Programm die Vorwegnahme der heutigen Organisation von Sport und Massenkultur gesehen. Kants Kategorientafel soll den Turnerpyramiden in den sexuellen Orgien bei de Sade ähneln, und diese wiederum der Disziplin des Leistungssports. Die Passage, die ich jetzt zitieren möchte, habe ich nicht etwa selbst aus dem Text zusammenmontiert. Horkheimer und Adorno haben sie in genau der Abfolge geschrieben, in der ich sie vorlese:

"Was Kant transzendental begründet hat, die Affinität von Erkenntnis und Plan, die der noch in den Atempausen durchrationalisierten bürgerlichen Existenz in allen Einzelheiten den Charakter unentrinnbarer Zweckmäßigkeit aufprägt, hat mehr als ein Jahrhundert vor dem Sport Sade schon empirisch ausgeführt. Die modernen Sportriege, deren Zusammenspiel genau geregelt ist, so daß kein Mitglied über seine Rolle einen Zweifel hegt und für jeden ein Ersatzmann bereitsteht, finden in den sexuellen Teams der Juliette, bei denen kein Augenblick ungenützt, keine Körperöffnung vernachlässigt, keine Funktion untätig bleibt, ihr genaues Modell. Im Sport wie in allen Zweigen der Massenkultur herrscht angespannte, zweckvolle Betriebsamkeit, ohne daß der nicht ganz eingeweihte Zuschauer den Unterschied der Kombinationen, den Sinn der Wechselfälle zu erraten vermöchte, der sich an den willkürlich gesetzten Regeln mißt. Die eigene architektonische Struktur des kantischen Systems kündigt wie die Turnerpyramiden der Sadeschen Orgien und das Prinzipienwesen der frühen bürgerlichen Logen – ihr zynisches Spiegelbild ist das strenge [195] Reglement der Libertingeseellschaft aus den 120 Journées – die vom inhaltlichen Ziel verlassene Organisation des gesamten Lebens an. Mehr noch als auf den Genuß scheint es in solchen Veranstaltungen auf seinen geschäftigen Betrieb, die Organisation anzukommen." (108) Bei dieser Synkopierung von Kant, dem Marquis de

Sade und dem Sport der Gegenwart kann einem wirklich schwindlig werden, aber das ist ja beabsichtigt.

Im Zusammenhag der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG verliert die Unterscheidung von objektiver und instrumenteller Vernunft, auf die Horkheimer in der KRITIK DER INSTRUMENTELLEN VERNUNFT so großen Wert legt und die ich referierte, ihre Bedeutung. Auch die antike Philosophie wird ausschließlich unter dem Aspekt gesehen, daß sie der Durchsetzung des Selbsts diene. Sogar Platon erscheint als Agent der Funktionalität, als derjenige, der die griechischen Götter in den Begriff übertrug und damit sozusagen entmimetisierte. Die Entwicklung von Parmenides zu Russell ist kontinuierlich ohne den Bruch zu Beginn der Neuzeit den Horkheimer in der KRITIK DER INSTRUMENTELLEN VERNUNFT so eindringlich beschreibt.

Es zeigt sich auch hier wieder Horkheimers Bereitschaft, Widersprüche stehen zu lassen, die bereits hervortrat bei der kontradiktorischen Bewertung der liberalen Gesinnung im jeweiligen Zusammenhang der Theorien des autoritären Charakters und der instrumentellen Vernunft. Als der genuine Liberale einmal als Widerpart des totalitären Systems erschien und einmal als dessen Wegbereiter.

[196] So imponierend nun die in der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG vorgenommene Destruktion von dreitausend Jahren europäischer Philosophie wirken mag, so klar erkennbar sind die Schwächen des Unternehmens. Es ist gerade das Großartige dieser Tradition, daß in ihr das Mimetische immer seine Geltung behielt. Jeder der bedeutenden Philosophen hat ihm auf seine Art Ausdruck gegeben und es mit dem Gegenpol, der Ratio, vermittelt. Selbst bei Descartes ist diese Intention zu beobachten, etwa in der merkwürdigen Verbindung von Autobiographischem und Erkenntnistheoretischem im "Discours de la méthode". Und wenn Adorno an der von mir vorhin zitierten Stelle über die richtige, die in der mimetischen Reaktion fundierte Erkenntnis, sagte: "Erkannt wird in einem Geflecht von Vorurteilen, Anschauungen,

Innovationen, Selbstkorrekturen, Voraussetzungen und Übertreibungen, kurz in der dichten, fundierten, aber keineswegs an allen Stellen transparenten Erfahrung", so kann man die Anlage der Platonischen Dialoge kaum treffender charakterisieren, als es durch diese Worte Adornos geschieht, der sich durch sie gerade von der Tradition distanzieren wollte. Es ist die Idee des Platonischen Dialogs, die Entstehung der Erkenntnis aus einem Geflecht von Vorurteilen, Anschauungen, Innovationen, Selbstkorrekturen, Voraussetzungen und Übertreibungen darzustellen.

Besonders in einer Zeit, die geistig so arm ist wie unsere Gegenwart, wäre es verhängnisvoll, das Programm einer Destruktion der Tradition weiterzuverfolgen, statt zu versuchen, an deren Reichtum teilzuhaben. In welche [197] Sterilität das Festhalten an der Einstellung der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG zur Tradition führen kann, zeigt das im vorigen Jahr erschienene Buch des Schülers von Horkheimer und Adorno, Karl Heinz Haag, mit dem Titel "Der Fortschritt der Philosophie".<sup>375</sup> Dieses Buch übernimmt ganz und gar die Gebärde: Von Parmenides bis Russell, das war alles nichts, oder höchstens ein Fortschritt des Falschen. Aber was in dem Buch herauskommt, ist weniger das Nichts der Tradition als das Nichts von Karl Heinz Haag. –

Wie aus allem, was ich bisher über die DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG sagte, schon hervorgegangen sein müßte, meint der Terminus Aufklärung bei Horkheimer und Adorno nicht nur die Aufklärung im engeren Sinn, d. h. die Philosophie des 18. Jahrhunderts, sondern den Gesamtprozeß, durch den seit dem frühen Griechentum versucht wurde, in Europa die Ratio der Selbsterhaltung zur alles bestimmenden Instanz des Lebens zu machen. Als dialektisch erscheint dieser Prozeß zum einen deshalb, weil am Ende gerade die Instanz, die die Selbsterhaltung sichern sollte, die Ratio, die äußerste Gefährdung der Selbsterhaltung bewirkte, die Rationalität der Massenvernichtung. Ein zweiter Sinn des Begriffs Dialektik ist der, daß 3000

---

<sup>375</sup> Karl Heinz Haag: *Der Fortschritt der Philosophie* (Frankfurt/M. 1983; Neuausgabe Frankfurt/M. 2005) – siehe auch [http://literaturkritik.de/public/rezension.php?rez\\_id=8731](http://literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=8731) sowie [http://literaturkritik.de/public/rezension.php?rez\\_id=17710](http://literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=17710).

Jahre Kampf gegen die Mimesis zu dem Umschlag geführt haben, daß diese zur Substanz des Herrschaftssystems des Faschismus wurde.<sup>376</sup> Und in einem dritten Sinn bezieht sich der Terminus Dialektik auf den Verweisungszusammenhang von Ratio und Mimesis. Nicht nur kann der eine Begriff ohne den anderen nicht gedacht werden, sie gehen auch an sich selbst in ihr [198] Gegenteil über. Horkheimer und Adorno sagen: "Die Ratio, welche die Mimesis verdrängt, ist nicht bloß deren Gegenteil. Sie ist selber Mimesis: die ans Tote. Der subjektive Geist, der die Beseelung der Natur auflöst, bewältigt die entseelte nur, indem er ihre Starrheit imitiert." (73)<sup>377</sup> Und umgekehrt ist Mimesis Ratio, etwa in der pragmatischen Bedeutung, die sie beim Überlebenskampf der Juden im Exil hatte, aber auch in der sublimen Funktion, die sie bei der Begründung wahrer Erkenntnis einnimmt. –

Zum Abschluß meiner Ausführungen über Horkheimer möchte ich noch ein Wort zu dem Essay von 1937 TRADITIONELLE UND KRITISCHE THEORIE<sup>378</sup> sagen, aber wirklich nicht viel mehr als ein Wort. Denn die Bedeutung dieses Essays wird zumeist wegen des programmatischen Titels weit überschätzt.

*Bemerkung über die Entstehungssituation –*

Der Essay umreißt ausführlich die Leistungen und die Mängel der traditionellen Theorie. Als Ziel dieser Form der Theorie bezeichnet es Horkheimer, zu einer systematischen Verknüpfung von Sätzen über Wirkliches zu gelangen. Das Vorbild für alle Wissenschaft stellt dabei die Naturwissenschaft dar, und der praktische Zweck ist es, die durchgehende Beurteilung eines bestimmten Feldes von Gegebenheiten anhand eines Begriffsapparates zu ermöglichen, wobei dieser Begriffsapparat prinzipiell jedem zugänglich ist (also kein Privileg des Wissensbesitzes statthat). Als

---

<sup>376</sup> Unmittelbar nachfühlbar ist dieser Zusammenhang übrigens in einem romanhaften Zeitzeugenbericht Ernst Glaesers: *Der letzte Zivilist* (Zürich 1935; Neuausgabe vorgesehen für Berlin 2017 bei A+C).

<sup>377</sup> Adorno GS 3, S. 75; Horkheimer GS 5, S. 81

<sup>378</sup> Erstveröffentlicht in der ZEITSCHRIFT FÜR SOZIALFORSCHUNG, Jahrgang 6 (Paris 1937, S. 245-294), jetzt in GS 4 enthalten. Direkt auf den Text bezieht sich eine Diskussion (wie wir heute sagen würden) zwischen Horkheimer und Herbert Marcuse, die im selben Jahrgang der ZfS in zwei resümierenden Statements dokumentiert wird: Max Horkheimer und Herbert Marcuse: *PHILOSOPHIE UND KRITISCHE THEORIE* (a.a.O., S. 625-647).

Leistung dieser Theorieform hält Horkheimer zunächst ihre große Integrationskraft fest. Sie vermag es, [199] auch schwerste interne Konflikte zu schlichten, wie etwa den zwischen Rationalismus und Empirismus. Unbestreitbar ist des weiteren ihr Beitrag zum technischen und wissenschaftlichen Fortschritt. Schließlich gibt es keine wesentliche Diskrepanz zwischen ihrem Programm und dessen Realisierung. Das heißt: was die traditionelle Theorie will, das erreicht sie auch.

Als die negativen Charakteristika der traditionellen Theorie nennt Horkheimer ihr Unvermögen, außerscientifische Faktoren zu beeinflussen, die negativen Folgen der universitären Arbeitsteilung zu überwinden, die Verkümmern der Kraft, die Welt anders vorzustellen, als sie ist, und ein eigentümliches Versagen gegenüber den Schicksalsfragen der Menschheit.

So klar konturiert diese Bilanz ist, so vage läßt es Horkheimer in dem Essay, was demgegenüber die KRITISCHE THEORIE positiv darstellt. Er sagt vor allem, was sie nicht ist. Sie ist nicht Marxismus, aber auch nicht Soziologie. Sie ist nicht Dienerin des Proletariats oder irgendeiner direkten politischen Aktion. Sie hat keine feste Methodologie, verfährt aber ebensowenig willkürlich. Sie ist weder materialistisch noch idealistisch. Die positivste Bestimmung, die Horkheimer gibt, ist die, daß die Perspektive aller Erkenntnisanstrengungen der KRITISCHEN THEORIE eine "Gesellschaft ohne Unrecht" ist; aber auch dabei bleibt offen, ob eine Ausgestaltung des Rechtsstaats oder eine sozialistische Gesellschaft gemeint ist.

*Bemerkung –*





Walter Benjamin, vor 1928

[200] Nachdem ich in der letzten Stunde vor Weihnachten die Darstellung von Horkheimers theoretischer Arbeit während der Emigration abgeschlossen habe, werde ich heute mit der Erörterung des benjaminschen Denkens in den dreißiger Jahren beginnen. Allerdings wird es dabei nötig sein, zunächst doch noch einmal von Horkheimer zu sprechen. Denn Horkheimer war derjenige, von dem Benjamins materielle Existenz seit 1933 ganz und gar abhing. Trotz seiner exzellenten französischen Sprachkenntnisse und trotz der Beziehungen, die er schon in den zwanziger Jahren zu französischen Intellektuellen angeknüpft hatte, gelang es Benjamin nicht, sich in Paris, wohin er vor den Nationalsozialisten geflüchtet war, Subsistenzmittel zu verschaffen, etwa als Mitarbeiter eines Verlages, einer Zeitschrift, einer Bibliothek oder einer geisteswissenschaftlichen Institution welcher Art auch immer. Er war, besonders in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre, völlig auf die finanzielle Unterstützung angewiesen, die ihm Horkheimer aus den Vereinigten Staaten schickte.<sup>379</sup> (Daß Horkheimer eine gleichsam diktatorische Befugnis über die Gelder des Instituts für Sozialforschung hatte, bemerkte ich ja schon, als ich über die Institutsgründung und über die Institutsgeschichte sprach.) Diese materielle Abhängigkeit Benjamins von Horkheimer wäre nun wohl nicht sehr problematisch gewesen, wenn zwischen den beiden Männern eine weitgehende geistige Übereinstimmung bestanden hätte. Aber genau das Gegenteil war der Fall.

Ich wies schon auf die Differenz hin, die sich daraus ergeben mußte, daß Benjamin das Denken des 18. Jahrhunderts – also die Aufklärung im engeren Sinn – als den Tiefpunkt der [201] intellektuellen Entwicklung der Menschheit ansah, als eine Zeit von äußerster metaphysischer Dürftigkeit und geistiger Nullität. Insbesondere stellte es für ihn eine traurige Schädigung des Werkes von Kant dar, daß es in dieser Epoche entstand und von ihren Vorstellungen affiziert wurde. Und das einzige größere Buch

---

<sup>379</sup> Benjamin wurde auch von seiner Freundin Gretel Karplus unterstützt, ebenso von Brecht, in dessen Exilwohnsitz in Dänemark er zeitweise wohnen und arbeiten konnte.

von Benjamin, DER URSPRUNG DES DEUTSCHEN TRAUERSPIELS IM BAROCK, diente ja der Rehabilitierung einer von der Aufklärung als Schwulst verworfenen Literaturform. Horkheimer hielt dagegen die Geringschätzung des 18. Jahrhunderts für eine der übelsten Traditionen der Geistesgeschichte. Einer der Gründe dafür, daß er bis zum Ende der sechziger Jahre keine Neuauflage der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG wollte, war die Befürchtung, sie könne als ein Angriff auf die Aufklärung im engeren Sinn, eben die Philosophie des 18. Jahrhunderts, mißverstanden werden. Und Kants Denken schätzte Horkheimer als den tiefsten Ausdruck des 18. Jahrhunderts und seiner humanen Tendenzen.

Ebenfalls habe ich schon erwähnt, daß Benjamins Verachtung des Rechtsstaats – die Auffassung, daß das Recht nur eine kaschierte Form der Gewalt sei und mehr Heimtücke enthalte als deren offene Anwendung – Horkheimer fremd sein mußte. Die Beendigung der Hexenverbrennungen etwa oder der Kampf des alten Voltaire für das Recht erschienen Horkheimer als Lichtblicke in der Geschichte der Menschheit, wenn auch umdüsterte.

Als dritten Differenzpunkt nannte ich bereits bei der Behandlung von Benjamins Frühwerk die Einstellung zur Psychoanalyse und zu Freud. Benjamin hatte während seiner Studienzeit eine tiefe Abneigung gegen Freud gefaßt, die [202] ihn von allen anderen Mitarbeitern des Frankfurter Instituts trennte. Auch wenn er in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre äußerlich einige freudsche Gesichtspunkte in seine Baudelairearbeiten übernahm, blieb hier doch ein Quell ständiger Spannungen.

Noch nicht erwähnt habe ich einen Aspekt aus der Frühzeit, der in der Emigration zwar keine Bedeutung hatte, der aber sehr charakteristisch ist für die Gegensätze in der Geistesart von Benjamin und Horkheimer: ihre Einstellung zu Martin Heidegger. Horkheimer hatte während des einen Semesters, das er in Freiburg verbrachte, Heidegger kennengelernt und war von ihm als Person begeistert. An seine Verlobte schrieb er: "Ich weiß

heute, daß Heidegger eine der bedeutendsten Persönlichkeiten war, die zu mir gesprochen haben. Ob ich ihm recht gebe? – Wie sollte ich, da ich doch nur das eine von ihm sicher weiß, daß für ihn das Motiv zum Philosophieren nicht aus intellektuellem Ehrgeiz und einer vorgefaßten Theorie, sondern jeden Tag neu aus eigenem Erlebnis entspringt." Und Ende der zwanziger Jahre, als Horkheimer Herbert Marcuse in das Institut für Sozialforschung aufnahm, sah er es offenbar als eine Empfehlung an, daß dieser als Schüler Heideggers zu ihm kam. Noch im Alter hat Horkheimer sich nicht an dem Feldzug Adornos gegen Heidegger beteiligt, obwohl natürlich Horkheimers anfängliche Heideggerbewunderung nach dessen Engagement für den Nationalsozialismus verschwinden mußte. Benjamin dagegen war, seitdem er 1916 zum erstenmal auf eine Schrift von Heidegger stieß, dessen erbitterter Gegner. Er schrieb in diesem Jahr nach der Lektüre von Heideggers [203] Antrittsvorlesung mit dem Titel "Über das Problem der historischen Zeit" an seinen Freund Gershom Scholem, den er damals noch siezte und der damals noch nicht Judaistik, sondern Mathematik und Physik studierte: "Über das 'Problem der historischen Zeit' ist in der letzten oder vorletzten Nummer der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik ein Aufsatz (ursprünglich als Rede zur Erlangung der *venia legendi* in Freiburg gehalten) erschienen, der in exakter Weise dokumentiert, wie man die Sache nicht machen soll. Eine furchbare Arbeit, in die Sie aber vielleicht einmal hineinsehen, wenn auch nur um meine Vermutung zu bestätigen, daß nämlich nicht nur das, was der Verfasser über die historische Zeit sagt (und was ich beurteilen kann) Unsinn ist, sondern auch seine Ausführungen über die mechanische Zeit schief sind, wie ich vermute." Und als er 1920 die Habilitationsschrift Heideggers über den mittelalterlichen Nominalisten Duns Scotus gelesen hatte, schrieb er an Scholem: "Ich habe das Buch von Heidegger über Duns Scotus gelesen. Es ist unglaublich, daß sich mit so einer Arbeit, zu deren Abfassung nichts als großer Fleiß und Beherrschung des scholastischen Lateins erforderlich ist und die trotz aller philosophischen Aufmachung im Grunde nur ein Stück guter Übersetzungsarbeit ist,

jemand habilitieren kann. Die nichtswürdige Kriecherei des Autors vor Rickert und Husserl macht die Lektüre nicht angenehmer. Philosophisch ist die Sprachphilosophie von Duns Scotus in diesem Buch unbearbeitet geblieben und damit hinterläßt es keine kleine Aufgabe."

[204] Wie gesagt, diese Divergenz in der Beurteilung von Heidegger hatte in der Emigration keine Bedeutung für das Verhältnis von Horkheimer und Benjamin, aber sie ist ein Indiz für die Verschiedenheit ihrer geistigen Reaktionsweisen.

Ernster war, daß Benjamin durch seine Freundschaft mit dem Zionisten Scholem, die sich trotz des Umstandes, daß sie fast nur korrespondierten, ständig vertiefte, auf eine Horkheimer befremdende Weise in den engeren Kreis des Judentums gezogen wurde. Horkheimer selbst hatte eine nichtjüdische, christliche Frau geheiratet und hielt überhaupt nichts davon, daß Juden mit ihrem Judentum auftrumpften. Es ist ja bekannt, wie sehr sich Horkheimer in seinen letzten Lebensjahren eigentlich christlichen Positionen annäherte. Aber auch schon 1938 rechnete er in seinem Aufsatz DIE JUDEN UND EUROPA, den ich schon einmal erwähnte, auf das entschiedenste mit dem europäischen Judentum ab. In ihm habe es nur Fehltritte und Fehleinstellungen gegeben (einschließlich der zionistischen) – das ist die These des Aufsatzes. Benjamin bat Scholem um eine Meinungsäußerung über diesen Aufsatz des Mannes, der sein materielles Schicksal in Händen hatte, und Scholem schrieb an Benjamin 1940: "Du wünschst meine Meinung über Horkheimers Aufsatz DIE JUDEN UND EUROPA zu erfahren. Nach wiederholter Lektüre dieser Seiten fällt es mir nicht schwer, sie leicht faßlich zu formulieren: das ist ein gänzlich nichtsnutziges Produkt, an dem irgend etwas Förderliches und Neues in geradezu erstaunlicher Weise nicht zu entdecken ist. [205] Der Autor hat weder einen Begriff vom jüdischen Problem noch ein Interesse dafür. Es ist offenbar, daß es im Grunde für ihn überhaupt kein derartiges Problem gibt. Nur aus Konvenienz bequemt er sich denn, sich dazu auch mal so nebenbei zu äußern."

Scholem spielt hier auf die Auffassung Horkheimers an, daß die negativen Tendenzen der kapitalistischen Gesellschaft alle Menschen betreffen, nicht nur die Juden, und daß die Juden einer falschen Optik erliegen, wenn sie nur sich als Opfer sehen; eine Auffassung, die in der Marxschen Arbeit "Zur Judenfrage" vorgebildet ist. Auf diese Arbeit weist Scholem denn auch im folgenden hin: "Der Vergleich mit Marx' Aufsatz 'Zur Judenfrage', von dem ja genau das gleiche gilt, liegt nicht nur nahe, sondern ich bin der Meinung, daß der Autor diesen Aufsatz, der ihm offenbar sehr tiefgründig erscheint, mutatis mutandis noch einmal schreiben wollte: für die Situation 100 Jahre nach Marx (die die Weisheit jenes – widerwärtigen – Aufsatzes ja nun nicht gerade ins hellste Licht gestellt haben, so sehr es zu Zeiten zur Mode gehörte, ihn zu zitieren). Der Mann erklärt gar nichts (...) Der Mann macht es sich auf eine unsaubere Weise billig." Besonders erregt sich Scholem über Horkheimers These, daß die Judenverfolgungen nicht nur den Juden gelten, sondern vor allem auch das eigene Volk einschüchtern wollen. Es ist dies eine These von Horkheimer, die sich nicht nur als richtig erwiesen hat, sondern die zudem sehr human ist, insofern als sie unterstellt, daß auch viele Deutsche unter den Judenverfolgungen gelitten ha- [206] ben. Scholem zitiert zunächst Horkheimers These: "Die Pogrome visieren politisch eher die Zuschauer. Ob sich etwa einer rührt", und er kommentiert dann erregt: "Mit solcher Weisheit macht man die Dialektik zur Hure, und ich kann nur sagen, wem das zur Bedeutung der Pogrome einfällt, der hat zu dem Thema billig nichts vorzubringen. Der Stil der Horkheimerschen Arbeiten war mir schon seit jeher durch eine gewisse forsche Frechheit der Instrumentation unangenehm, die in diesem Aufsatz nun leider im genauesten Sinn nach Hause grefunden hat. Dieser Jude ist der letzte, der zu einer unsentimentalen, aber die Sache und nicht ihre verfallensten Embleme treffenden Analyse der echte, uns, Dich und mich, in gleicher Weise entscheidend angehenden Frage "Die Juden und Europa" das Zeug hat."<sup>380</sup>

---

<sup>380</sup> Eine Stellungnahme Horkheimers zu diesem Aufsatz (im Jahr 1958) wird zitiert bei Wolfgang

Ich habe das, wie ich schon sagte, nicht zitiert, um ausführlich auf die durch Scholems Kritik an Horkheimer aufgeworfene Sachfrage einzugehen, sondern um deutlich zu machen, wie schwierig Benjamins Verhältnis zu einem Mann sein mußte, den sein bester Freund derart verachtete.<sup>381</sup> Aber soviel sei doch bemerkt, daß sich die Ansicht von Marx und Horkheimer bewahrheitet hat, die Stilisierung der sogenannten Judenfrage zu einem ungeheuer dramatischen Sonderproblem sei ein Irrweg und es sei wichtiger, die Analyse der gesamtgesellschaftlichen Tendenzen zu betreiben, als sich mit jüdischer Selbstschau zu befassen.<sup>382</sup> Gäbe es so etwas wie eine unverwechselbare, unzerstörbare Substanz des Judentums, eine gleichsam dämonische Eigenart dieses Volkes oder dieser Menschen, so wäre der rasante Fortschritt des Assimilierungsprozesses der Juden nach dem [207] 2. Weltkrieg in allen Ländern, in denen sie leben, unmöglich gewesen. Es hat sich gezeigt und zeigt sich immer mehr, daß die Juden nichts Besonderes sind. Und was den Zionismus von Scholem angeht, so ist die grausam ironische Entwicklung eingetreten, daß Israel heute das einzige Land der Welt ist, in dem Juden um ihr Leben fürchten müssen, nur deshalb weil sie Juden sind; die einzige Weltgegend, in der Juden als Juden nicht sicher leben können.<sup>383</sup>

Indessen war Benjamin Affiliation mit dem Zionismus durch seinen Freund Gershom Scholem nicht die schwerste Trübung seiner Beziehung zu Horkheimer. Am schädlichsten war seine merkwürdige Zuwendung zum Kommunismus während der dreißiger Jahre. Horkheimer hatte selbst in der Zeit nach der Oktoberrevolution starke Sympathien für die Sowjetunion empfunden; er hat als Student in München zusammen mit Pollock im

---

Kraushaar (a.a.O., Band 1, S. 140).

<sup>381</sup> Es handelt sich um den letzten Brief Scholems an Benjamin (vom Februar 1940); eine Antwort ist nicht erhalten. Er findet sich zuerst in der Ausgabe Walter Benjamin/Gershom Scholem: Briefwechsel 1933-1940 (Frankfurt/M. 1980). Walter Benjamin floh in den folgenden Monaten aus Paris und nahm sich am 26./27. September 1940 in dem spanischen Grenzstädtchen Port Bou das Leben.

<sup>382</sup> Siehe in diesem Sinne und für die gegenwärtige Situation die kritische Haltung des israelischen Politikers Avraham Burg: Hitler besiegen. Warum Israel sich endlich vom Holocaust lösen muss (Frankfurt/M. 2009)

<sup>383</sup> Wohl jedes Staatsgebiet mußte sich zu bestimmten Zeiten seiner Geschichte, vornehmlich zu Beginn seiner Etablierung, verteidigen gegen Dominierungsversuche umliegender Staaten.

Winter 1918/19 Verfolgte der zusammengebrochenen bayrischen Räterepublik versteckt, und es gab sogar die Vermutung, daß er während seines Studiums Mitglied der KPD war. Noch 1930 notierte er: "Wer von den Gebildeten vom Hauch der Anstrengung in Rußland nichts verspürt und sich leichtsinnig überhebt, ist ein armseliger Kamerad, dessen Gesellschaft keinen Gewinn bringt. Wer Augen für die sinnlose, keineswegs durch technische Ohnmacht zu erklärende Ungerechtigkeit der imperialistischen Welt besitzt, wird die Ereignisse in Rußland als den fortgesetzten schmerzlichen Versuch betrachten, diese furchtbare gesellschaftliche Ungerechtigkeit zu überwinden, oder er wird wenigstens klopfenden Herzens fragen, ob dieser [208] Versuch noch andauere." Aber nach der Festigung der Herrschaft Stalins wandte sich Horkheimer völlig vom Kommunismus ab, ebenso wie die anderen in die Vereinigten Staaten emigrierten Mitglieder des Instituts für Sozialforschung, Adorno, Marcuse, Pollock, Leo Löwenthal usw.

Aber merkwürdig bei Benjamin ist nicht nur die späte Zuwendung zum Kommunismus, nachdem er in den eigentlich entscheidenden Jahren 1918 bis 1923 keinerlei Teilnahme an dem revolutionären Geschehen gezeigt hatte, sondern vor allem die Art, wie er Kommunist würde. Es gibt ja bekanntlich verschiedene Arten, Komunist zu werden, und bevor man über einen Kommunisten ein Urteil fällt, sollte man immer erst fragen, warum er es wurde.<sup>384</sup> Der französische kommunistische Schriftsteller [Vladimir] Pozner z. B. erzählte einmal von sich, daß er als junger, eigentlich unpolitischer Mensch auf einer Demonstration von einem Polizisten grundlos zusammengeschlagen wurde. Er fiel hin, war einige Minuten bewußtlos und, so berichtet er, "als ich wieder aufstand, war ich Kommunist." Und von Bertolt Brecht etwa wird überliefert, daß für ihn der 1. Mai 1929, als der sozialdemokratische Berliner Polizeipräsident Zörgiebel auf Arbeiterkundgebungen schießen ließ und es mehrere Tote und viele Verletzte gab, entscheidend war. Er soll an diesem Tag den ganzen

---

<sup>384</sup> Beachte die prononciert süffisante, unernste Argumentation, mit der Benjamins Affinität zum Kommunismus konsequent diskriminiert werden soll.



Abend kreidebleich gewesen sein, und diese Erinnerung hat ihn wohl für immer an den Kommunismus fixiert; trotz allem, was er dann über die sowjetische Wirklichkeit erfahren mußte. Bei Benjamin dagegen war das Motiv der Zuwendung zum Kommunismus denkbar fragwürdig: es war eine Frau. Im Sommer 1924, als er auf [209] Capri an seinem Barockbuch arbeitete, lernte er dort eine Lettin kennen, die in Riga am Theater tätig war und als überzeugte Kommunistin auftrat. An Scholem schreibt er: "Eine bolschewistische Lettin aus Riga, die am Theater spielt und Regie, führt, ist am meisten bemerkenswert." Und: "Heute ist der dritte Tag, daß ich an diesem Brief schreibe. Ich habe mit der Bolschewistin bis halb ein Uhr gesprochen (...)" Benjamins Redeweise hier macht deutlich, wie fern ihm der, wie er es nennt, "Bolschewismus" bis dahin noch stand. Er gebraucht den Begriff ja so, als bezeichne er damit etwas ihm ganz Fremdes. Um sich mit der Haltung der Frau, in deren Bann er geraten war, etwas vertraut zu machen, las er das gerade erschienene Buch von Georg Lucács "Geschichte und Klassenbewußtsein", setzte aber in einem weiteren Brief an Scholem das "Private", d. h. die Frau, an die erste Stelle als Motiv für sein erwachendes Interesse am Kommunismus. Diese Frau hieß Asja Lacis. Benjamins Leidenschaft für sie wuchs ständig und er widmete ihr dann sein Buch EINBAHNSTRASSE mit den Worten: "Diese Straße heißt Asja-Lacis-Straße nach der, die sie als Ingenieur im Autor durchgebrochen hat." Vom Dezember 1926 bis Ende Januar 1927 besuchte er sie in Moskau, wo sie mit einem Freund, der ebenfalls für das Theater arbeitete, und einer Tochter zusammenlebte. Dieser Freund – er hieß Reich – gestattete Benjamin eine recht elende Existenz als Hausfreund, die Asja Lacis dann beendete, indem sie Benjamin sehr brutal eröffnete, daß ihre Beziehung keine Zukunft habe.

Benjamin hat eines ihrer letzten Gespräche in [210] seinem "Moskauer Tagebuch" festgehalten.<sup>385</sup> Danach erwiderte er auf ihre Eröffnung: "Aber ich halte an Dir fest, ich werde auch, wenn du in Wladiwostok bist, nach Wladiwoistok kommen." (Durch seine letzten Worte spielt Benjamin offenbar darauf an, daß Asja Lacis ein Verhältnis mit einem General der Roten Armee hatte, der in Wladiwostok stationiert war.) Und sie entgegnete gemäß Benjamins Aufzeichnungen: "Willst du da auch beim roten General den Hausfreund spielen? Wenn er so dumm ist wie Reich, und Dich nicht herausschmeißt. Ich habe nichts dagegen." Sehr zartbesaitet scheint diese Asja Lacis also nicht gewesen zu sein. – Ich hätte diese privaten Dinge natürlich nicht erwähnt, wenn sie nicht für Benjamins Bindung an den Kommunismus wichtig wären. Denn bei Benjamin setzte nun eine seltsame Reaktion ein. Eigentlich hätte man erwarten sollen, daß er, nachdem die Frau, die ihn zum Kommunismus gebracht hatte, ihn so brutal zurückstieß, sich auch vom Kommunismus abgewandt hätte, zumal ihn das wenige, was er durch seinen Liebestran hindurch von Moskau und den politischen Geschehnissen wahrnehm, kaum begeistern konnte.

Aber Benjamin zeigte eine Reaktion, die an die von verliebten Frauen oder Mädchen erinnert, die von einem Mann, den sie lieben und der sie zurückstößt, wenigstens ein Kind haben wollen. Er hielt <sup>386</sup> an dem ihm von

---

<sup>385</sup> Walter Benjamin: *MOSKAUER TAGEBUCH*. Mit einem Vorwort von Gershom Scholem (Frankfurt/M. 1980). Dieses aus der Handschrift herausgegebene Tagebuch vermittelt nachdrücklich und literarisch unbearbeitet Benjamins Erfahrungen und Empfindungen jener Zeit: zur Situation in Moskau, hinsichtlich seines Verhältnisses zum Bolschewismus, aber auch die unerfüllte Liebe zu Asja Lacis. Entgegen Puders Interpretation hier nachfolgend wird in Benjamins Hinweisen eine grundlegende seelische Unruhe und emotionale Verslossenheit bei Asja Lacis deutlich (die sich im übrigen während dieser Monate nach einem "Nervenzusammenbruch" im Moskauer Sanatorium Rott befand, aus dem sie gleichwohl Ausgang nehmen konnte). Die von Puder zitierten Stellen lassen sich in Benjamins Tagebuch in durchaus anderem Sinn verstehen – etwas Einfühlungsvermögen in kompliziertere zwischenmenschliche Beziehungen vorausgesetzt. Meine Interpretation ist eher, daß Lacis eventuell traumatische Erfahrungen zu verarbeiten hatte. Die Beteiligten (ihr Lebensgefährte Bernhard Reich als dritter) wirken gleichermaßen ihren je eigenen seelischen Hintergründen unterworfen, jedoch alle auch bemüht um gegenseitige Zuwendung. Dazu kam noch Benjamins offensichtliche generelle Beziehung- und Bindungsscheu. Daß Asja Lacis in diesen Monaten keinerlei Ressourcen für politisch-konzeptionelle oder praktische Arbeit hatte, liegt für mich nach Lektüre des Tagebuchs auf der Hand. Dennoch gab es zu anderer Zeit ernsthafte intellektuelle Kooperation zwischen ihr und Benjamin, unter anderem in der Konzeption eines "proletarischen Kindertheaters" (vgl. Karin Burk: *Kindertheater als Möglichkeitsraum*; Bielefeld 2015). Nicht zuletzt Lacis' eigene Aufzeichnungen dokumentieren den Ernst ihres Lebens, ihrer Arbeit und auch der Beziehung zu Benjamin. (Asja Lacis: *Revolutionär im Beruf*, hrsg. von Hildegard Brenner; München 1971)

<sup>386</sup> Hier befand sich im Typoskript ein (sicher vom Autor) in engen Kreisen durchgestrichenes "sich".

Asja Lacis eingepflanzten Bekenntnis zum Kommunismus fest und ließ sich durch es sogar gesteigert dominieren. Auf eine ganz irrationale Weise; denn weder beschäftigte er sich in den dreizehn folgenden Jahren, die er noch zu leben [211] hatte, intensiv mit der Theorie des Marxismus oder der der Kommunistischen Partei, noch ließ er sich auf irgendwelche Aktivitäten in deren Rahmen ein. Das Wort Kommunismus erscheint in seinem Spätwerk wie ein Zauberwort, wie ein Name, ohne realpolitischen Bezug, insgeheim tingiert von der Erinnerung an die Schönheit von Asja Lacis in Capri.<sup>387</sup>

Es kam Ende der zwanziger Jahre noch eine zweite persönliche Beziehung hinzu, die Benjamins Bekenntnis zum Kommunismus färbte: die zu Bertolt Brecht, für dessen Werk er sich begeisterte. Aber gerade die Bindung an Brecht, dessen verächtliche Äußerungen über Horkheimer und Pollock ich vor Weihnachten zitierte, mußte Benjamins Beziehungen zum Institut für Sozialforschung noch zusätzlich belasten. Scholem, der 1938 nach New York fuhr, um dort judaistische Vorträge zu halten und der bei dieser Gelegenheit das Institut besuchte, aber als Zionist von Horkheimer natürlich nicht gerade mit Begeisterung empfangen wurde, schrieb darüber an Benjamin: "Übrigens fand ich alle die Mitglieder des Instituts, die ich kennen gelernt habe, eifrige und sehr ausgesprochene Anti-Stalinisten, Groß und Klein, und über Brecht habe ich dort kein gutes Wort zu hören bekommen." Zugleich warnte Scholem vor Horkheimer: "Mit Horkheimer bin ich über die höflichste Berührung nicht hinausgekommen, was auf gegenseitiger Antipathie beruht haben muß. Es war unmöglich, auch nur ein vernünftiges Gespräch vor ihm zu führen, in dem nicht ein unendlich und ausdrucksvoll gelangweiltes Gesicht von ihm mir das Wort im Munde hätte ersterben lassen. (...) zugleich be- [212] stärkt mich der persönliche Eindruck des Mannes, daß das (...) eine hintergründige und

---

<sup>387</sup> Sowohl durch Benjamins Briefe als auch durch Sekundärliteratur zeigt sich dieses Thema als wesentlich differenzierter. Zur Bedeutung von Asja Lacis (1891-1979) als Theaterregisseurin, auch im Kontakt mit Bertolt Brecht, sowie ihres Ehemanns Bernhard Reich läßt sich einiges im Netz finden. Siehe auch ihre eigenen autobiografischen Aufsätze: *Revolutionär im Beruf* (München 1971) sowie von Beata Paskevica: *In der Stadt der Parolen. Asja Lacis, Walter Benjamin und Bertolt Brecht* (Essen 2006).

stark von Verkniffenheit belastete Beziehung sein muß, die so ein Mann zu Dir haben kann. (...) Ich würde mich nicht im Geringsten wundern, wenn er sich eines Tages als Schwein erweise."<sup>388</sup>

Horkheimer hat sich Benjamin gegenüber nicht, wie Scholem es hier düster prophezeit, als "Schwein" erwiesen. Im Gegenteil, er hat Benjamin, der in diesen Dingen sehr unbeholfen war, mit großer Umsicht bei der Erledigung der Formalitäten für die Übersiedlung in die USA brieflich beraten, und das trotz der Vorbehalte, die er Benjamin gegenüber haben mußte, besonders angesichts seines unechten Kommunismus. Jemanden, der ein derart tiefes soziales Mitgefühl hatte wie Horkheimer, mußte es ja eigentlich empören, daß ein im Hinblick auf reales soziales Leiden so kalter Mensch wie Benjamin, den nur seine eigene Geistigkeit interessierte, sich als Kommunist aufspielte, und das im Grunde bloß wegen der Erinnerung an eine Frau. Ich hebe das deshalb so nachdrücklich hervor, weil Horkheimer in der Sekundärliteratur über Benjamin vielfach in ein schlechtes Licht gerückt wird, vor allem auch in dem Buch von Werner Fuld, auf das ich bei der Behandlung von Benjamins Frühwerk eingegangen bin. In Wahrheit wäre wohl eher zu fragen, ob Horkheimer nicht Benjamin gegenüber viel zu generös war; ob er ihn nicht schon Mitte der dreißiger Jahre vor sehr scharfe Alternativen hätte stellen sollen, statt ihm weiter Dollars zu überweisen und die prinzipiellen Differenzpunkte ungeklärt zu lassen. [213] Auf mangelnde Vorsorge oder Hilfe Horkheimers ist es sicherlich nicht zurückzuführen, daß Benjamin Ende September 1940

---

<sup>388</sup> Die Stelle in Scholems Brief (Jerusalem, 6./8. November 1938) lautet ungekürzt: "(...) ersterben lassen. Ich habe inzwischen Aufsätze von ihm gelesen, die nicht uninteressant sind, mich aber nicht in der Überzeugung wankend machen können, daß das kein angenehmer Geselle ist. So hielt ich mich lieber in respektvoller Entfernung, während ich mit Wiesengrund [Adorno] und seiner Frau doch ein menschliches Gespräch möglich fand. Wiesengrund behauptet, der Horkheimer sei ein unendlicher Verehrer Deines Genius. Dies würde mir zwar nun nach der Lektüre einiger seiner Schriften sehr einleuchten, zugleich bestärkt mich aber der persönliche Eindruck des Mannes, daß das vielleicht gerade wegen der Dir geschuldeten Bewunderung eine hintergründige und stark von Verkniffenheit belastete Beziehung sein muß, die so ein Mann zu Dir haben kann. Wenn es Dir gefällt, halte dies alles für Unsinn. Ich würde mich (...)." (Briefwechsel Scholem – Benjamin, a.a.O., S. 284f.) In einem Brief noch aus New York (25. März 1938) erwähnt Scholem Paul Tillichs Bemerkung, "H. habe die höchste Meinung von Dir, sei sich aber völlig klar, es bei Dir mit einem Mystiker zu tun zu haben (...) er sagte etwa so: die Leute [des IfS] seien weder so dumm, nicht zu wissen, wes Geistes Kind Du seist, noch so borniert, sich daran zu stoßen. Sie würden für Dich alles tun, was möglich wäre und dächten auch daran, Dich hierher zu bringen." (a.a.O., S. 260)

in dem spanischen Grenzort Port Bou in eine Situation kam, die ihm als aussichtslos erschien und die ihn zum Selbstmord veranlaßte. Von den objektiven Gegebenheiten her war dieser Selbstmord, wie man heute wohl mit einiger Sicherheit sagen kann, überhaupt nicht erzwungen. Benjamin hatte einwandfreie Papiere, es fehlte nur das französische Ausreisevisum, und die spanischen Zöllner, die ihm und seiner Gruppe nicht gleich die Einreise gestatteten, pokerten offenbar nur um ein paar Peseten oder besser: um ein paar Dollars Schmiergeld und hatten im Ernst überhaupt nicht die Absicht, Benjamin in ein deutsches Konzentrationslager zu überweisen. Sie waren dann, wie es scheint, selbst ganz erstaunt darüber, daß sich jemand wegen eines solchen Spiels gleich umbrachte. Der verlegene und beflissene Brief, den der Kommandeur der Grenzpolizei an Horkheimer schrieb, als dieser als amerikanischer Staatsbürger sehr energisch anfragte, was da eigentlich passiert sei und wo der Besitz von Benjamin sei, ist ein Indiz dafür. Man muß dazu wissen, daß Franco 1940 schon in Distanz zu Hitlerdeutschland gegangen war und sich mit den Amerikanern besser zu stellen wünschte. Horkheimer trifft jedenfalls keine Schuld daran, daß Benjamin nichts von der Politik und sehr wenig vom realen Leben verstand.<sup>389</sup>

Diese Bemerkungen dienten, wie gesagt, nur dazu, Horkheimer gegen den Vorwurf zu verteidigen, er habe nicht genug für Benjamin getan. Keineswegs sollte Benjamin wegen seiner Weltfremdheit kritisiert werden. Denn diese Welt- [214] fremdheit, die ihn das Leben kostete, war andererseits die Ursprungsbedingung tiefster Gedanken und Spekulationen, die einem weltklugen Mann wie Horkheimer versagt blieben. Ich meine damit vor allem die GESCHICHTSPHILOSOPHISCHEN THESEN aus dem letzten Lebensjahr Benjamins.

---

<sup>389</sup> 1972 versuchte ich, in Port Bou (offizielle Schreibweise heutzutage: Portbou) Hinweise auf Walter Benjamin zu finden, damals noch vergeblich; zwei Fotografien von diesem Besuch sind hier dokumentiert. (Siehe auch: <http://walterbenjaminportbou.cat/en/content/inicio>)

(Vielleicht Bemerkung darüber, daß Adorno beide Züge hatte: die Weltfremdheit Benjamins und die Weltübersicht Horkheimers.)<sup>390</sup> –

Während der Emigration in Paris schrieb Benjamin 1935 die Arbeit, die nach dem zweiten Weltkrieg seine berühmteste wurde und die Sie wohl fast alle schon auf der Schule kennengelernt haben: DAS KUNSTWERK IM ZEITALTER SEINER TECHNISCHEN REPRODUZIERBARKEIT.<sup>391</sup> Zunächst einmal fällt an dieser Schrift auf, daß Benjamin in ihr von dem Entschluß abweicht, den er am Ende seines Studiums faßte: nicht systematischer Philosoph, sondern auslegender Philosoph, vorgegebene Texte interpretierender Philosoph zu werden. Die Untersuchung DAS KUNSTWERK IM ZEITALTER SEINER TECHNISCHEN REPRODUZIERBARKEIT will Sachverhalte in Begriffe fassen, ohne auf der Grundlage eines bestimmten Textes zu fußen: eines Textes, den Benjamin interpretiert und an den er seine Gedanken anschließt. Damit ist aber nicht etwa ein Wendepunkt in der Benjaminschen Arbeitsweise markiert, daß er also von der textbezogenen zur begriffs- und sachfragenbezogenen Philosophie übergegangen wäre. Denn seine eigentliche Tätigkeit während der Emigration, die er auch nach dem Abschluß des Kunstwerkessays wieder aufnahm, war ja Interpretation, die Interpretation Baudelaires im Zusammenhang des 19. Jahrhunderts.

[215] Dieser Essay bildet eine Ausnahme im Werk Benjamins seit dem Barockbuch. Und hierin liegt eines seiner ersten Probleme. Benjamin bewegt sich in einem Metier, das ihm fremd ist, im Metier der Begriffskonstruktionen und der sich selbst tragenden Theorie. Dieses Metier hat Techniken, Regeln und Verfahrensweisen, mit denen Benjamin allenfalls durch die intensive Lektüre Kants während seiner Jugend in Berührung gekommen war. Vielleicht hätte die disziplinierte Schülerschaft bei Husserl und Rickert, die Benjamin verschmähte, ihm das Handwerkszeug für geduldige begriffliche Untersuchungen vermitteln

<sup>390</sup> Der Satz wurde handschriftlich eingeklammert (von Puder?).

<sup>391</sup> Die Arbeit erschien erstmals 1936 unter dem Titel *L'ŒUVRE D'ART À L'ÉPOQUE DE SA REPRODUCTION MÉCANISÉE* in der Zeitschrift für Sozialforschung, in einer redaktionell überarbeiteten und gekürzten französischen Übersetzung. Benjamins letzte autorisierte Fassung wurde erstmals 1955 in dem zweibändigen Sammelwerk *SCHRIFTEN* veröffentlicht.

können. Wenn Benjamin in dem Brief über Heidegger, den ich zu Beginn dieser Stunde zitierte, abschätzig von dessen "nichtswürdiger Kriecherei" vor Husserl und Rickert sprach, so waren doch diese Jahre der Kriecherei später die Grundlage von Heideggers philosophischer Stärke, wie immer man sein Werk inhaltlich beurteilen mag. Er hat bei Husserl und Rickert virtuose Begriffstechnik gelernt, auch wenn er das dann eher verdeckte als demonstrierte. Das meinte ich, als ich bei der Darstellung der Studentenzeit von Benjamin, Adorno und Horkheimer sagte, der Umstand, daß sie Husserl aus dem Weg gegangen sind, habe gewisse Schwächen ihres Werkes verursacht. Sie wurden nie dazu gezwungen – und Husserl hätte ihnen das auferlegt –, Theoreme systematisch bis in die letzten und subtilsten Abschattungen hinein zu entwickeln. Die "forsche Freiheit der Instrumentierung", die Scholem an der von mir vorhin zitierten Stelle Horkheimers Arbeiten vorwarf, die aber genauso bei Adorno und Benjamin zu bemerken ist, hätte Husserl ihnen zunächst einmal ausgetrieben. Man kann aber natürlich nur darüber spekulieren, ob Husserl da- [216] mit ihr Denken, wie ich meine, langfristig gestärkt oder ob er die drei um ihr Bestes gebracht hätte. –

Auf jeden Fall ist die begriffliche Konstruktion, die Benjamins Kunstwerkessay trägt, von einem erstaunlichen Dilettantismus; was aber zweifellos entscheidend dazu beigetragen hat, daß diese Schrift so populär wurde. In gewisser Weise ist es aber schon eine Übertreibung zu sagen, daß die Schrift von einer begrifflichen Konstruktion getragen wird. Sie ist vielleicht am ehesten einem ungesicherten Rohbau zu vergleichen, der schon bei der Errichtung halb einstürzte, der aber mit zum Teil sehr kostbaren Hölzern und Steinen hergestellt wurde. Natürlich ladet eine solche Baulichkeit ganz besonders zur Inbesitznahme und zur Ausschlichtung für eigene Zwecke ein. Das Ungleichgewicht des Ganzen rührt vor allem davon her, daß Benjamin Dinge, die ihn sehr lange beschäftigt haben und über die er sehr schwerwiegende Ansichten entwickelt hatte, – ich meine damit das, was mit der Idee der Aura und

dem Problem der Reproduzierbarkeit von Kunst verbunden ist –, zusammenzubringen versuchte mit Meinungen, die auf einer ganz leichtfertigen Kenntnis ihres Gegenstandes beruhten, – das sind nach meiner Ansicht seine Deutungen der Massenkultur, des Sports und besonders die Äußerungen über den Film im zweiten Teil der Arbeit – und er schließlich das alles außerdem mit einer auf wenige Abschnitte komprimierten Theorie der Avantgarde und Moderne befrachtete und zu guter Letzt auch noch zwei Seiten Faschismustheorie daraufsetzte samt einem krönenden Finalsatz über den Kommunismus. Scholem berichtet, daß er Benjamin die Zusammenhanglosigkeit der [217] Teile seiner Arbeit vorgeworfen habe und daß dieser darauf erwiderte: "Das von dir vermißte philosophische Band zwischen den (...) Teilen meiner Arbeit wird von der Revolution wirksamer geliefert werden als von mir." Trocken kommentiert Scholem dazu: "Darauf war schwerlich etwas zu erwidern, wenn man an diese Revolution nicht glaubte."

Ich möchte jetzt über die einzelnen Teile der Arbeit nacheinander sprechen und dann auch noch auf Adornos Kritik an dieser Untersuchung Benjamins eingehen, sowohl auf die Kritik, die er unmittelbar nach der Lektüre übte, als auch auf die spätere Kritik in der *ÄSTHETISCHEN THEORIE*.

Der Begriff oder das Wort Aura, die Hauptkategorie in Benjamins Untersuchung über *DAS KUNSTWERK IM ZEITALTER SEINER TECHNISCHEN REPRODUZIERBARKEIT*, ist überhaupt erst seit Benjamin in die deutsche Umgangssprache eingegangen, in der sie seit ungefähr zwanzig Jahren gern benutzt wird, um die einmalige Stimmung oder Atmosphäre eines Ortes oder eines Raumes zu bezeichnen, z. B. in Sätzen wie "Die Aura des Münchener Oktoberfestes läßt sich eben nicht nach Norddeutschland tragen", oder: "Die Göttinger Universität hat Aura, die Hannoversche nicht". Auch Bundeskanzler Kohl hatte das Wort eine Zeitlang in seinem Repertoire – so sprach er gern von der Aura des deutschen Bundestages, ich habe es jetzt aber schon länger bei ihm nicht mehr gehört. Die meisten, die von Aura reden, wissen dabei offenkundig nicht, daß sie die



allgemeine Anwendbarkeit dieses edel klingenden Wortes Walter Benjamin verdanken. Vor ihm war es nur als [218] medizinischer Terminus für die Bezeichnung des Gesichtsausdrucks vor einem epileptischen Anfall bekannt.<sup>392</sup> Zwar versuchten schon früher einige Theosophen und Parapsychologen sich das Wort anzueignen, aber seine Popularisierung ergab sich daraus nicht. Scholem hat darauf hingewiesen, daß das Wort in der Tradition der jüdischen Mystik, der Kabbala, hebraisiert wurde zu "awir"; jedoch wurde das Benjamin wohl erst bekannt, als er den Ausdruck schon zum Grundbegriff seines Denkens gemacht hatte. In der Tradition der jüdischen Mystik bedeutet Aura oder Awir übrigens, Scholem zufolge, "einen Äther, welcher den Menschen umgibt und in dem seine Taten bis zum Jüngsten Gericht aufbewahrt werden". Ursprünglich heißt das griechische Wort Aura Hauch oder Lufthauch.

Für die Theorie der Kunst oder des Kunstwerks ist der Begriff der Aura nach Benjamin nun deshalb so wichtig, – ich will den Grundgedanken der Schrift in abgekürzter Form vorwegnehmen –, weil die Kunstwerke in der Tradition ganz von ihrer Aura lebten und diese Aura im Zeitalter der Reproduzierbarkeit von Kunst wegfällt. Im dritten Abschnitt seiner Untersuchung gibt Benjamin eine Definition der Aura, wobei er auf eine bestimmte Art der Erfahrung von Natur verweist. Ich zitiere die Sätze zunächst im Zusammenhang: "Es empfiehlt sich, den oben für geschichtliche Gegenstände vorgeschlagenen Begriff der Aura an dem Begriff einer Aura von natürlichen Gegenständen zu illustrieren. Diese letztere definieren wir als einmalige Erscheinungen einer Ferne, so nah sie sein mag. An einem Sommernachmittag ruhend einem Gebirgszug am Horizont oder einem [219] Zweig folgen der seinen Schatten auf den Ruhenden wirft – das heißt die Aura dieser Berge, dieses Zweiges atmen." Interessant ist hier zunächst die Fundierung einer für die Kunsttheorie entscheidenden Kategorie in der Naturbetrachtung. Benjamin geht damit auf Kant zurück, der das Kunstschöne nur als Abglanz des Naturschönen

---

<sup>392</sup> Nicht des Gesichtsausdrucks, sondern der Empfindung des Betroffenen.

gelten ließ, während im nachkantischen Idealismus seit Schiller das Naturschöne immer stärker aus dem Blick geriet und von Hegel sogar als geistlos verfehmt wurde. Auch der Neukantianismus hat diese Entwicklung nicht revidiert. Benjamin ist der erste, der dem Naturschönen wieder eine elementare Bedeutung gibt, und Adorno hat dieses Motiv dann in der *ÄSTHETISCHEN THEORIE* aufgenommen.<sup>393</sup> – Die eigentliche Definition steht im zweiten Satz und lautet: Aura ist die "einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag". "Einmalig" bedeutet, daß das Sicherschließen der Aura an einen bestimmten Augenblick gebunden ist, über den der Einzelne keine Macht hat. Man kann nicht die Aura einer Landschaft angucken gehen, so wie man z. B. den Sonnenuntergang angucken geht. Mechanisch oder aufgrund von Veranstaltungen zeigt sie sich nicht. Ebenso wenig läßt sich das Erlebnis der Aura beliebig wiederholen, nachdem es dem Einzelnen einmal widerfahren ist. "Erscheinung" ist hier im nachdrücklichen Sinn zu verstehen, so wie in dem Wort "Himmelserscheinung" oder in dem französischen Wort *apparition*.

– "einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag" –

Der Gegenstand erscheint als etwas Entrücktes, als etwas, das sich nicht anfassen läßt, auch wenn der Zweig z. B. zum [220] Greifen nahe ist. Mit der Terminologie des deutschen Idealismus hätte Benjamin sagen können, im Endlichen erscheine das Unendliche, aber diese Terminologie war ihm suspekt. Der dritte Satz hebt den eigentümlichen Zustand von aktiver Passivität hervor, in dem die Aura erscheint. Der Mensch verhält sich ruhig, – zweimal kommt in dem Satz das Partizip "ruhend" vor –, und betont wird das Verb "folgen". Es ist nicht die Aufgabe, von sich aus etwas zu tun, sondern der Bewegung der Natur zu folgen. Ich lese den Satz noch einmal vor: "An einem Sommernachmittag ruhend einem Gebirgszug am Horizont, oder einem Zweig folgen, der seinen Schatten auf den Ruhenden wirft – das heißt die Aura dieser Berge, dieses Zweiges atmen."

<sup>393</sup> *Benjamins Grundgedanke taucht – modifiziert – bereits 1944 in Horkheimers und Adornos DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG auf: "Im Kunstwerk wird immer noch einmal die Verdopplung vollzogen, durch die das Ding als Geistiges, als Äußerung des Mana erschien. Das macht seine Aura aus."* (Max Horkheimer: *GESAMMELTE SCHRIFTEN*, Band 5 (Frankfurt/M. 1987, S. 41)

Die Aura wird nicht intellektiv erfaßt, auch nicht durch Sinneswahrnehmung in der Art, daß sie gesehen, gehört, geschmeckt, gefühlt oder gerochen wird. Sie erschließt sich dem elementarsten physiologischen Vermögen des Menschen: sie wird geatmet.<sup>394</sup>

Es ist Benjamins alter Gedanke von der medialen Existenz des Erkennenden, über den ich bei der Behandlung seines Frühwerks so ausführlich gesprochen habe, der hier eine neue Gestalt gewinnt.<sup>395</sup> Atmet der Erkennende die Aura, so öffnen die scheinbar bewußtlosen Dinge und Wesen die Augen und blicken ihn an. Er wird zu ihrem Medium. Der Mensch träumt, indem sich ihm die Aura erschließt, den Traum der Natur. Bevor ich nun aber zu weihevoll werde, möchte ich am Ende dieser Stunde, gewissermaßen als ob ich einen Eimer kalten Wassers über den Text<sup>396</sup> gieße, eine Stelle von Brecht zitieren, der Benjamins Auraatmenwollen schlicht für einen Spleen hält. Bei einem Besuch Benjamins, der ihm seine Texte vorgelesen hatte, notierte er: "merkwürdigerweise ermöglicht ein spleen benjamin, [221] das zu schreiben. er geht von etwas aus, was er aura nennt, was mit dem träumen zusammenhängt (dem wachträumen). er sagt: wenn man einen blick auf sich gerichtet fühlt, auch im rücken, erwidert man ihn (!). die erwartung, daß, was man anblickt, einen selber anblickt, verschafft die aura. diese soll in letzter zeit im zerfall sein zusammen mit dem kultischen, b hat das bei der analyse des films entdeckt, wo aura zerfällt durch die reproduzierbarkeit von kunstwerken. alles mystik, bei einer haltung gegen mystik. in solcher form wird die materialistische geschichtsauffassung adaptiert! es ist ziemlich grauenhaft."

#### Schlußbemerkung –

Das Beispiel, das Benjamin im Reproduzierbarkeitsaufsatz gewählt hat, um den Begriff der Aura zu illustrieren, kann leicht zu der Auffassung führen, die Aura sei an die Schönheit einer Landschaft oder eines

---

<sup>394</sup> Dies korreliert wohl mit der Satori-Erfahrung des Zen-Buddhismus.

<sup>395</sup> Siehe ab Blatt [76].

<sup>396</sup> "Über den Text" ist handschriftlich hinzugefügt, der Schrift nach wohl vom Autor.

Gegenstandes gebunden oder sogar mit ihr gleichzusetzen und die auratische Erfahrung sei nichts anderes als die adäquate Rezeption des Schönen. Denn jenes Bild suggeriert ja die Erinnerung an ein Bild, das beinahe einer Klischeevorstellung vom Schönen entspricht: an einem ruhigen Sommernachmittag eine Landschaft mit Bäumen und einem Gebirgszug am Horizont. Aber diese Assoziation der Aura mit dem Schönen führt in die Irre. Die Aura kann nach Benjamin an allen Dingen erscheinen, nicht nur an den schönen, sondern auch an den häßlichen und unauffälligen. Er hat das hervorgehoben in Aufzeichnungen, die aus seinem Nachlaß von Suhrkamp unter dem etwas reißerischen Titel HASCHISCH IN MARSEILLE publiziert wurden. (Bemerkung: [222] Prospekttitel, eigentlicher Buchtitel: Über Haschisch)<sup>397</sup> Das sind Aufzeichnungen, in denen Benjamin von Erkenntnissen berichtet, die ihm unter der Einwirkung von Haschisch gekommen sind. Wenn er Haschisch rauchte, mußte immer eine Person dabei sein, die alles notierte, was er sagte, weil er sich, wenn er wieder nüchtern war, zumeist nur noch bruchstückweise an das Erkannte erinnern konnte. Anfang März 1930 nun war das Wesen der Aura für Benjamin der Gegenstand einer Haschischerkenntnis, bei der eine Person zugegen war, die Benjamin in seinen Aufzeichnungen nur mit G. abkürzt.<sup>398</sup> Benjamin schreibt: "Ich sehe aus gewissen späteren Mitteilungen von G., daß der Rausch immerhin so tief war, daß mir die Worte und Bilder gewisser Stadien entschwunden sind. (...) Desto mehr Anlaß, dasjenige herauszuheben, was als Kern dieses Versuches sowohl in den Mitteilungen von G., als in meiner Erinnerung erscheint. Dies sind Mitteilungen, die ich über das Wesen der Aura machte. Alles was ich da sagte, hatte eine polemische Spitze gegen die Theosophen, deren Unerfahrenheit und Unwissenheit mir höchst anstößig war. Und ich stellte –

---

<sup>397</sup> Walter Benjamin: ÜBER HASCHISCH: NOVELLISTISCHES, BERICHTE, MATERIALIEN. Hrsg. von Tillman Rexroth. Einleitung von Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt/M. 1972) Aktuelle Verlagsbeschreibung: "Über Haschisch enthält außer dem bekannten Text »Haschisch in Marseille« eine an entlegener Stelle veröffentlichte Haschischgeschichte sowie zahlreiche, bisher unveröffentlichte Protokolle und Berichte von Drogenexperimenten, die Benjamin in den Jahren 1927 bis 1934 gemeinsam mit Freunden unternahm. Die Protokolle stellen Material zu einem geplanten Buch über Haschisch dar."

<sup>398</sup> Möglicherweise handelt es sich um Benjamins enge Freundin Gretel Karplus, die spätere Ehefrau Theodor Adornos. (Vgl. Briefwechsel Gretel Adorno / Walter Benjamin; Frankfurt/M. 2005)

wenn auch gewiß nicht schematisch – in dreierlei Hinsicht die echte Aura in Gegensatz zu den konventionellen banalen Vorstellungen der Theosophie." – Hier ist also wieder Benjamins Grundunterscheidung zwischen dem Echten und der Fälschung, die wir aus seinem Jugendwerk kennen. – Er fährt fort: "Erstens erscheint die echte Aura an allen Dingen. Nicht nur an bestimmten, wie die Leute sich einbilden. Zweitens ändert sich die Aura durchaus und von Grund auf mit jeder Bewegung, die das Ding macht, dessen Aura sie ist. Drittens kann [223] die echte Aura auf keine Weise als der geleckte spiritualistische Strahlenzauber gedacht werden, als den die vulgären mystischen Bücher sie abbilden und beschreiben. Vielmehr ist das Auszeichnende der echten Aura: das Ornament, eine ornamentale Umzirkung, in der das Ding oder Wesen fest wie in einem Futteral eingesenkt liegt. Nichts gibt vielleicht von der echten Aura einen so richtigen Begriff wie die späten Bilder van Goghs, wo an allen Dingen – so könnte man diese Bilder beschrieben – die Aura mitgemalt ist." Dieses Zitat stellt zunächst einmal die Interpretation in Frage, die ich dem Wort "Erscheinung" in der Definition der Aura im Kunstwerkaufsatz gegeben habe, als ich sagte, man müsse dabei an die nachdrückliche Bedeutung des Wortes denken, die es etwa in der Zusammensetzung "Himmelserscheinung" hat. Benjamin bezeichnet hier ja ausdrücklich die Vorstellung vom Strahlenzauber als "vulgäre" Mystik. Aber der Akzent liegt wohl auf den beiden Attributen, die er dem Wort Strahlenzauber gibt. Die echte Aura kann auf keine Weise als der "geleckte spiritualistische Strahlenzauber gedacht werden, als den die mystischen Bücher sie abbilden und beschreiben". Sie ist zwar Strahlenzauber, aber nicht geleckert und nicht spiritualistisch; d. h. sie hat durchaus das Moment des Unreinen und Körperlichen. Und auch in der Ausführung, die ich eben vorgelesen habe, gebraucht Benjamin ja die Wendung: die Aura "erscheint". Trotzdem bleibt im Hinblick auf die Frage, ob die Aura etwas optisch Imponierendes hat oder nicht, eine beträchtliche Unklarheit, die ich nicht verdecken will. – Widersprüchlich [224] in dem Haschischzitat sind auch die Feststellungen, daß die Aura

eines Gegenstandes sich ständig verändert und daß sie einem Futteral gleicht. Denn das "Futteral" ist ja eigentlich eine Metapher für das Stabile, das sich nicht nur nicht verändert, sondern auch Veränderungen, d. h. Einwirkungen, von dem Gegenstand, den es schützt, abhält.

Ich will jedoch auf diese Schwierigkeiten, für deren Erörterung und Diskussion ein Seminar besser geeignet wäre als eine Vorlesung, jetzt nicht weiter eingehen, sondern mich dem Schlußsatz zuwenden, der zum erstenmal deutlich macht, was die Aura mit der Kunst zu tun hat. Benjamin sagt in diesem Satz, der spätere van Gogh habe bei allen Gegenständen die Aura mitgemalt. Sicherlich ist damit nicht gemeint, daß nur beim späten van Gogh die Aura der Dinge erscheint und bei anderen Künstlern nicht, sondern Benjamin weist darauf hin, daß es beim späten van Gogh besonders exemplarisch geschieht. Künstlerische Begabung überhaupt beruht darauf, daß sich dem Produzierenden das Auratische an den Dingen, den Tönen, den Geschehnissen, den Worten öffnet. Aber diesen Aspekt der Produktion stellt Benjamin im Kunstwerkaufsatz nicht in den Vordergrund. Wichtig für ihn ist, daß auch in der Rezeption das Kunstwerk traditionell davon lebte, daß von ihm Aura ausging. Sein Gehalt war an seine Einmaligkeit, an seine Einzigkeit gebunden. Diese Einzigkeit aber ist unmittelbar identisch mit seiner Geschichte, dem Traditionszusammenhang, in dem es wahrgenommen wurde. Die Tradition seiner Existenz verlieh ihm das Unverwechselbare. Man kann [225] sich das recht einfach daran klar machen, daß uns auch die Einmaligkeit eines Menschen nur dann deutlich wird, wenn wir seinen Lebenszusammenhang kennen.<sup>399</sup> Benjamin sagt: "Die Einzigartigkeit des Kunstwerks ist identisch mit seinem Eingebettetsein in den Zusammenhang der Tradition. Diese Tradition selber ist freilich etwas durchaus lebendiges, etwas außerordentlich Wandelbares. Eine antike Venusstatue zum Beispiel stand in einem anderen Traditionszusammenhange bei den Griechen, die sie zum Gegenstand des Kultus machten, als bei den mittelalterlichen

---

<sup>399</sup> Dem möchte ich deutlich widersprechen!

Klerikern, die einen unheilvollen Abgott in ihnen erblickten. Was aber beiden in gleicher Weise entgegentrat, war ihre Einzigartigkeit, mit anderem Wort: ihre Aura."

Der letzte Satz ist etwas irritierend. Denn er klingt so, als ob Benjamin meine, in der Antike und im Mittelalter hätten die Menschen ständig adäquat die Aura der Kunstwerke wahrgenommen. Statt der drastischen Formulierung "Was aber beiden in gleicher Weise entgegentrat, war ihre Einzigartigkeit, mit anderem Wort: ihre Aura" hätte Benjamin wohl die vorsichtigeren Wendung wählen sollen: "Was aber beiden in gleicher Weise entgegentreten konnte, war ihre Einzigartigkeit, mit anderem Wort: ihre Aura." Denn auch im Kontext dieser Ausführungen hebt Benjamin hervor, daß die Rezeption der Aura nicht nur an ein Hier gebunden ist, also an die räumliche Fixierung des Kunstwerks, sondern auch an ein Jetzt, an einen bestimmten Augenblick; daß die Aura nicht permanent erscheint. Er sagt zum Beispiel: "Das Hier und Jetzt des Kunstwerks macht den Begriff seiner Echtheit aus." [226]

Diese Akzentuierung des Hier und Jetzt ist implizit gegen Hegel gerichtet. Im ersten Kapitel der "Phänomenologie des Geistes", das Benjamin zweifellos kannte, legt Hegel dar, daß das Hier und Jetzt, worin das naive Bewußtsein die unmittelbare Gewißheit erblickt, in Wahrheit etwas ganz Nichtiges ist. Hegel sagt über das Jetzt: "Es wird das Jetzt gezeigt, dieses Jetzt. Jetzt; es hat schon aufgehört zu sein, indem es gezeigt wird; das Jetzt, das ist, ist ein anderes als das gezeigte, und wir sehen, daß das Jetzt eben dieses ist: indem es ist, schon nicht mehr zu sein. Das Jetzt, wie es uns gezeigt wird, ist es ein gewesenes, und dies ist seine Wahrheit; es hat nicht die Wahrheit des Seins. Es ist also doch dies wahr, daß es gewesen ist. Aber was gewesen ist, ist in der Tat kein Wesen; es ist nicht, und um das Sein war es zu tun." Ganz analog vollzieht Hegel die Destruktion des Hier: "Das aufgezeigte Hier, das ich festhalte, ist ebenso ein dieses Hier, das in der Tat nicht dieses Hier, sondern ein Vorn und Hinten, ein Oben und Unten, ein Rechts und Links ist. Das Oben ist selbst ebenso

dieses vielfache Anderssein in oben, unten usf. Das Hier, welches aufgezeigt werden sollte, verschwindet in andern Hier, aber diese verschwinden ebenso; (...) Das Hier, das gemeint wird, wäre der Punkt; er ist aber nicht."

Das "Hier" und "Jetzt" ist also für Hegel ein Phantom im schlechten Sinn; ein Phantom, das durch die begriffliche Analyse ins Nichts zergeht. Der Weg zum Geist beginnt damit, daß das Bewußtsein die Nichtigkeit der sinnlichen Gewißheit des Hier und Jetzt erkennt. Für Benjamin dagegen erscheint [227] gerade das höchste Geistige im Hier und Jetzt.<sup>400</sup> Wer es zerstört oder geringschätzt, zerstört oder geringschätzt auch den geistigen Gehalt. Ich zitierte ja bereits einmal Benjamins Äußerung, Hegels "geistige Physiognomie" sei "die eines intellektuellen Gewaltmenschen, eines Mystikers der Gewalt, die schlechteste Sorte, die es gibt". Daß Benjamin bei seiner Glorifizierung des Hier und Jetzt den direkten polemischen Bezug auf Hegel vermied, hängt wohl damit zusammen, daß nicht nur Horkheimer, Adorno und Marcuse Hegel sehr schätzten, sondern auch sein Freund auf der anderen Seite, nämlich Brecht, von Hegel überaus viel hielt, wenngleich Brecht nach einem Wort Adornos, Hegel mehr verehrte als verstand. – Benjamin hat sich im Kunstverkaufsatz sogar bereit gefunden, eine positive, obzwar belanglose Äußerung über Hegel als Anmerkung zu bringen.

Ich habe bisher nur Aussagen Benjamins über die Aura zitiert und erläutert, nach denen die auratische Erfahrung das Größte ist, was der Mensch erlangen kann; Aussagen, die Benjamin als geradezu aurasüchtig erscheinen lassen. Und offenbar ist ihm selbst seine Obsession durch die Aura als Sucht erschienen, gegen die er kämpfen muß. Denn jene Obsession hinderte die Zuwendung zur Politik, zum Kommunismus, die er vollziehen wollte, wenn auch nie wirklich vollzog. Jemand, der diszipliniert und nüchtern für den Kommunismus arbeitet, hat natürlich weder die Zeit

---

<sup>400</sup> Auch dies korreliert mit dem Verständnis des Zen-Buddhismus vom "Hier und Jetzt" als einziger für uns Menschen erfahrbarer Modifikation des Seins. (Siehe auch bei Osho.)



noch die psychische Disposition, auf einer Wiese zu liegen und darauf zu warten, daß er die Aura atmet. Der Auratismus stand also dem Kommunismus im Wege. Aber man kann dieses [228] Verhältnis auch umdrehen und so sehen, daß das Bekenntnis zum Kommunismus für Benjamin eine Anstrengung war, von seiner Aurasucht loszukommen, die früher oder später eine schwere Drogenabhängigkeit bewirken mußte. Das Haschischrauchen, das der Auraerkenntnis dienen sollte, war ein drohender Vorbote, auch wenn man damals noch nicht wußte, eine wie gefährliche Droge Haschisch ist und wie schnell sie zur Gewöhnung führt.

Benjamin versuchte, sich klar zu machen, daß die Aura, die ihn so anzog, eigentlich nichts anderes ist als das Überbleibsel einer schlechten, rituellen und magischen Religion. Die ganze traditionelle Kunst habe eigentlich ein – wie Benjamin sagt – "parasitäres Dasein am Ritual" geführt. Es komme darauf an, die Kunst durch radikale Entauratisierung von diesem parasitären Dasein am Ritual zu emanzipieren. Diese Entauratisierung ist für Benjamin gleichbedeutend mit der Fundierung der Kunst auf Politik. Er sagt: "An die Stelle ihrer Fundierung aufs Ritual tritt ihre Fundierung auf eine andere Praxis. Nämlich ihre Fundierung auf Politik."

Als das Programm einer im genuinen Sinn modernen, avantgardistischen Kunst fordert Benjamin die – so wörtlich – "rücksichtslose Vernichtung der Aura". Verwirklicht sieht er dieses Programm bei den Dadaisten. Benjamin schreibt: "Ihre Gedichte sind Wortsalat, sie enthalten obszöne Wendungen und allen nur vorstellbaren Abfall der Sprache. Nicht anders ihre Gemälde, denen sie Knöpfe oder Fahrscheine aufmontieren. Was sie mit solchen Mitteln erreichen, ist eine rücksichtslose Vernich- [229] tung der Aura ihrer Hervorbringungen (...). Es ist unmöglich, vor einem Bilde von Arp oder einem Gedicht August Stramms sich wie vor einem Bilde Derains oder einem Gedicht von Rilke Zeit zur Sammlung und Stellungnahme zu lassen (...). Die dadaistischen Kundgebungen (machten) das Kunstwerk zum Mittelpunkt eines Skandals. Es hatte vor allem einer Forderung Genüge zu leisten: öffentliches Ärgernis

zu erregen. Aus einem lockenden Augenschein oder einem überredenden Kunstwerk wurde das Kunstwerk bei den Dadaisten zu einem Geschoß. Es stieß dem Betrachter zu. Es gewann eine taktische Qualität."

Aus diesem Zitat ging hervor, daß Benjamin zwischen zwei Arten der Moderne unterscheidet, den wirklichen Avantgardisten, die die Aura "rücksichtslos vernichten", und den Künstlern, die die Aura zu konservieren oder zu regenerieren trachten wie Rilke oder der hier aus der Bildenden Kunst als Beispiel herangezogene Maler Derain. An einer früheren Stelle des Kunstwerkaufsatzes hatte er alle Tendenzen des l'art pour l'art oder der "reinen Kunst" als Spielarten dieser schlechten Moderne charakterisiert.

Idealtypisch verkörperte Brecht für Benjamin das Programm, die Kunst von allen rituellen, magischen, auratischen Relikten zu emanzipieren. In Brechts antiaristotelischem Theater, das nicht mehr auf der Einfühlung des Zuschauers in die vom Schauspieler dargestellte Person beruhen sollte, sondern auf der kritischen, distanzierten und politischen Beurteilung des Geschehens sah er die Reinigung der Kunst von aller Magie. Scholem, der dem Brecht- [230] schen Kommunismus sehr reserviert gegenüberstand, berichtet über ein Gespräch, in dem ihm Benjamin diese Deutung Brechts vortrug. In diesem Gespräch bezieht sich Benjamin zunächst auf einen Autor namens Paul Scheerbart, der heute kaum noch bekannt ist. Scheerbart stand dem Expressionismus und dem Dadaismus nahe und wurde von Scholem sehr geschätzt. Benjamin sagte: "Du warst es, der mir seinerzeit Scheerbart so hoch gelobt hat. Und jetzt, wo ich Dir Brecht nahelege, der doch, was Scheerbart am besten angefangen hat, vollendet, nämlich eine durchaus und vollständig unmagische, von aller Magie gereinigte Sprache zu schreiben, da versagst du dich!" Scholem fährt in seinem Bericht mit seiner Erwiderung fort und der Benjaminschen Replik: "Ich sagte, das stimme doch gar nicht, ich hätte doch wunderbare magische Gedichte von Brecht gelesen. 'Ja, das war der Anfang der Hauspostille, aber dann ist er, auch wenn er von Scheerbart nichts gewußt

haben sollte, doch auf dessen Weg gegangen." Brecht selbst hätte die Deutung, die ihm Benjamin hier widerfahren läßt, wohl nur sehr eingeschränkt akzeptiert. Scholem hatte ganz recht, als er Benjamin entgegenhielt, daß doch gerade dieser Autor ganz von der Magie lebe. Ich will als Beispiel nur den Prolog des Stückes "Herr Puntila und sein Knecht Matti" anführen, das Brecht Ende der dreißiger Jahre schrieb und das die meisten von Ihnen sicherlich kennen. Da wird auf eine ganz massive Art versucht, die Aura der finnischen Landschaft zu evozieren, das Gefühl für sie gewissermaßen magisch im Zuschauer zu erzeugen. Es heißt über die finnische Landschaft:

[231]

Wenn sie aus den Kulissen nicht erwächst  
Erfühlt ihr sie vielleicht aus unserm Text:  
Milchkesselklirr im finnischen Birkendom  
Nachtloser Sommer über mildem Strom  
Rötliche Dörfer, mit den Hähnen wach  
Und früher Rauch steigt grau vom Schindeldach.  
Dies alles, hoffen wir, ist bei uns da  
In unserm Spiel vom Herrn auf Puntila.

Ob das nun wunderbare Magie ist, wie Scholem sie Brechts frühen Gedichten attestiert, will ich dahingestellt sein lassen, aber die auratische Intention ist offenkundig. Dieses Stück ist im Zusammenhang mit Benjamin übrigens auch deswegen interessant, weil es eine Szene enthält, die [sich] durchaus als Parodie, allerdings als freundliche Parodie, auf dessen Programm einer "rücksichtslosen Vernichtung der Aura" verstehen läßt; eine Formulierung, die Benjamin variiert in dem Satz, die Aura müsse "zertrümmert" werden. Der Herr Puntila ist ja auch ein Süchtiger, wenn auch nicht nach Aura, sondern nach Alkohol, und Brecht diagnostiziert sehr treffend, daß es bei jeder Sucht Intervalle gibt, in der ihr Gegenstand "rücksichtslos vernichtet", "zertrümmert werden" soll. Brecht läßt Puntila in

der letzten Szene sagen, bevor dieser dann doch wieder zur Flasche greift: "Schaff die Flaschen aus'm Briefmarkenschrank her, alle mit allem Alkohol, der noch im Haus ist, ich werd ihn hier und jetzt vernichten" – auch dieses pathetische "hier und jetzt" klingt wie ein Parodie auf Benjamin – "indem ich jede einzelne Flasche zerschmeiß. Red nicht von was sie gekostet haben (...) jetzt mach ich Ernst. Das seht ihr schon daran, daß ich mich nicht mit einem Versprechen begnüg, sondern den ganzen Alkohol tatsächlich vernichte. Ich bin leider nie so weit gegangen bei früheren Gelegenheiten, und darum hab ich immer Alkohol in der Reichweite gehabt, wenn ich schwach geworden bin. Das war der [232] Hauptgrund allen Übels. Ich hab einmal gelesen, der erste Schritt zur Enthaltbarkeit ist: keinen Alkohol kaufen. Das ist viel zu wenig bekannt. Aber wenn er da ist, muß er wenigstens vernichtet werden."<sup>401</sup>

Die "rücksichtslose Vernichtung der Aura" ist also nach Benjamin das Programm der echten Avantgarde. Gemäß dem Wort von Nietzsche "was fallen will, das soll man stoßen", vollzieht sie aber nur das Todesurteil an einem Phänomen, das ohnehin dem Untergang geweiht ist. In einem Zeitalter, das jedes Kunstwerk reproduzieren kann, wird der Aura ihre Existenzbedingung, das Hier und Jetzt, entzogen. Benjamin sagt: "Noch bei der höchst vollendeten Reproduktion fällt eines aus: das Hier und Jetzt des Kunstwerks – sein einmaliges Dasein an dem Ort, an dem es sich befindet. An diesem einmaligen Dasein aber und an nichts sonst vollzog sich die Geschichte, der es im Laufe seines Bestehens unterworfen gewesen ist." Entscheidend ist hier das rigorose "nichts sonst"; die Aura des Kunstwerks ist an sein einmaliges Dasein gebunden, und "an nichts sonst". Durch die Reproduktion wird das Kunstwerk aus einem einmaligen zu einem gleichartigen. Es heißt: "Die Kathedrale verläßt ihren Platz, um in dem Studio eines Kunstfreundes Aufnahme zu finden; das Chorwerk, das in einem Saal oder unter freiem Himmel exekutiert wurde, läßt sich in einem Zimmer vernehmen, (...) Die Entschälung des Gegenstandes aus seiner

---

<sup>401</sup> Allerdings vernichtet er ihn durch Austrinken.

Hülle, die Zertrümmerung der Aura, ist die Signatur einer Wahrnehmung, deren Sinn für das Gleichartige in der Welt so gewachsen ist, daß sie es mittels der Reproduktion auch dem Einmaligen abgewinnt."

[233] An die Stelle des Kultwerts, den die Kunstwerke der Tradition hatten, tritt ihr Ausstellungswert, an die Stelle der Verehrung die Begutachtung. Die Kunstwerke werden im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit nicht mehr durch Versenkung in sie wahrgenommen, sondern in einem Zustand der Zerstreuung und Ablenkung. Man unterhält sich z. B., während man zugleich die Schallplatte einer Symphonie hört. Aber, wie gesagt, all diese Tendenzen bewertet Benjamin als etwas Positives, weil sie die Kunst aus der parasitären Teilhabe am Ritual emanzipieren. Diese positive Bewertung von Einstellungen, die normalerweise<sup>402</sup> als schlecht gelten, hat besonders in den sechziger Jahren die Popularisierung des Benjaminschen Kunstwerkessays sehr gefördert. Jeder, der sich nicht auf Kunst konzentrieren konnte oder wollte, hatte nun ein gutes Gewissen dabei und stellte seine Unfähigkeit als etwas Progressives hin.

Aber das kann man Benjamin nicht eigentlich kritisch anlasten. Niemand kann verhindern, daß er von den falschen Leuten Beifall bekommt. Trotzdem fordert das bisher Dargestellte zur Kritik geradezu heraus, und ich möchte gleich hier einige vorläufige kritische Anmerkungen machen. Dabei sollte indessen das Positive zunächst noch einmal ganz nachdrücklich herausgestellt werden. Mit dem Hinweis auf die Dimension des Auratischen hat Benjamin die Kunsttheorie um eine sehr wesentliche Kategorie bereichert. Er hat auf ein Phänomen aufmerksam gemacht, das man vor ihm nicht gesehen oder zumindest nicht relektiert hat. Kritik an dieser Akzentuierung des Auratischen ist übrigens methodisch unmöglich, weil sie immer an dem Einwand scheitern müßte, daß der Kritiker eben ein Banause sei, dem sich das Echte, [234] das Auratische verschließe.

---

<sup>402</sup> normalerweise?

Der Kritik zugänglich ist aber die Konstruktion der Kunstgeschichte, die Benjamin mit Hilfe dieser Kategorie vornimmt, zumal er sich dabei vor allem auf den Aspekt der Rezeption von Kunstwerken bezieht. Über diesen Aspekt wissen wir, was den Zeitraum von den Anfängen der Menschheit bis zum frühen 18. Jahrhundert angeht, verschwindend wenig. Aber das Wenige, was wir wissen, deutet darauf hin, daß Kunst in diesem Zeitraum nicht im Modus des Kultischen, sondern in dem des Repräsentativen und Pragmatischen rezipiert wurde. Selbst die direkt für Rituale verwandten Skulpturen, Bilder und Musikaufführungen scheinen eher der Illustration gedient zu haben, als daß sie unmittelbar in ihrer Einmaligkeit Gegenstände der Verehrung und Versenkung waren, wenn man von wenigen Ausnahmen absieht. Der Künstler galt als eine Art von Handwerker, der sich für praktische Zwecke von der Unterhaltung bis zur Propagierung politischer oder religiöser Ideen nützlich machte. "Aut prodesse volunt aut delectare poetae" lautet ein Spruch von Horaz, der diese Einstellung prägnant zusammenfaßt: "die Dichter (womit aber die Künstler überhaupt gemeint sind) wollen entweder nützen oder unterhalten". Horaz ist übrigens auch ein Beispiel dafür, wie sehr in einzelnen Perioden der Tradition die Kunst schon immer auf Politik fundiert war; die Substanz seines Werkes ergibt sich ja weitgehend aus der geistigen Bewältigung der Bürgerkriege, die auf Cäsars Ermordung folgten und die zur Etablierung der Alleinherrschaft des Augustus führten. Aber es ließen sich noch andere Künstler der Tradition nennen, deren Werk bis ins Mark hinein politisch ist.

[235] In diesem Zusammenhang mutet es merkwürdig an, daß Benjamin ohne weiteres die Politik als Gegensphäre zum Ritual sieht. Ich will die beiden Sätze, die diese seine Sichtweise am schärfsten ausdrücken, noch einmal ins Gedächtnis rufen: "(...) die technische Reproduzierbarkeit des Kunstwerks emanzipiert dieses zum ersten Mal in der Weltgeschichte von seinem parasitären Dasein am Ritual (...) An die Stelle ihrer Fundierung aufs Ritual tritt ihre Fundierung auf eine andere Praxis: nämlich ihre

Fundierung auf Politik." Hier müßte doch das Bedenken entstehen, daß gerade die Politik, wie wir sie kennen, ihrerseits völlig von Ritualen durchzogen ist. Auch die Politik der Arbeiterbewegung hatte von Anfang an sehr stark rituelle Züge; ganz zu schweigen vom russischen Kommunismus, in dem Politik, was Benjamin doch eigentlich hätte sehen müssen, gewissermaßen ein einziges Ritual darstellt. Unterwerfung – und alle Politik läuft auf Unterwerfung hinaus – vollzieht sich immer in Ritualen. Selbst in unseren scheinbar so aufgeklärten westlichen Demokratien lassen sich unter der Oberfläche des politischen Geschehens ständig rituelle Strukturen erkennen. Sollte Politik für die Kunst das Medium sein, sich vom parasitären Dasein am Ritual zu befreien, dann müßte zunächst einmal Politik entritualisiert werden.

Sicherlich wäre die Kritik an Benjamins historischer Konstruktion weniger leicht, wenn er sich auf die These beschränkt hätte, seit dem Ende des 18. Jahrhunderts werde das Kunstwerk wie ein Kultgegenstand in einem Ritual rezipiert. In der Tat ist das der Zeitraum, in dem der Künstler sich zum Genie, zum Halbgott erklärte bzw. dazu erklärt wurde. [236] Er forderte Versenkung in seine Werke als die adäquate Haltung des Publikums und für sich selbst quasireligiöse Verehrung. Zu Benjamins Lebzeiten waren Rilke, Stefan George und Gerhart Hauptmann noch besonders anschauliche Beispiele für diese Einstellung. Die Aversion dagegen ist wohl das eigentliche Movers der Benjaminschen Forderung nach einer radikalen Entritualisierung oder Entauratisierung der Kunst. Wenn er es als Zeichen der schlechten Moderne ansah, daß die Künstler das Auratische ihrer Hervorbringungen und ihrer Person krampfhaft zu konservieren trachteten, während die echte Moderne – der Dadaismus und Bertolt Brecht – die "rücksichtslose Vernichtung der Aura" betrieben, dann hat es seither fast nur schlechte Moderne gegeben.

Besonders in der Bildenden Kunst, die ja von der Entwicklung der Reproduktionstechniken – durch die Photographie – besonders betroffen war, hat sich die Tendenz manifestiert, die Aura um ihrer selbst willen zum

Gegenstand zu machen.<sup>403</sup> Joseph Beuys etwa tut nichts anderes als von seiner einmaligen Persönlichkeit und von deren Hervorbringungen Aura ausstrahlen zu lassen. Legt er an einer bestimmten Stelle zu einem bestimmten Zeitpunkt einen schmutzigen Kochlöffel hin, so ist das Kunst. Ihr Wesentliches ist nicht reproduzierbar. Und es sperrt sich vielfach auch schon durch seine einfache Beschaffenheit gegen das Reproduziertwerden. Die Honigsaugermaschine z. B., die Beuys 1977 auf der documenta in Kassel im Innenhof des Ausstellungsgebäudes aufgebaut [237] hat, ließ sich weder derart filmen, daß man einen einigermaßen angemessenen Eindruck von dem Gebilde bekam, noch irgendwo anders wieder in der echten Gestalt aufbauen, weil sie ganz auf die Verhältnisse des Kasseler Gebäudes hin konzipiert war.<sup>404</sup> Sie blieb an das Hier und Jetzt der documenta Kassel 1977 gebunden. Ebenso war es 1982 bei der documenta, als man ein mehrere hundert Meter tiefes Loch vor dem Ausstellungsgebäude grub, dieses als Kunstwerk ausstellte und nach Beendigung der Ausstellung wieder zuschüttete.<sup>405</sup> Solche Kunstwerke sind unreproduzierbar, sie haben Aura und sonst gar nichts. Ähnlich geht bei Happenings und Aktionskunst alles Wesentliche verloren, wenn man sie im Film festzuhalten versucht.

Gerade auch bei dem von Benjamin als Beispiel herangezogenen Dadaismus ist es sehr fraglich, ob es eine objektive Intention war, wie Benjamin es unterstellt, die Aura "rücksichtslos zu vernichten" oder ob er sie nicht auf eine neue Art gewinnen wollte. Mögen diese Bilder bei der ersten Ausstellung auch skandalös gewirkt haben, wie ein Geschoß auf den Beschauer, so werden sie doch heute vom Durchschnittsbetrachter genauso ehrfürchtig wahrgenommen wie andere berühmte Kunstwerke. Und außerdem war es ja gerade die Absicht des Dadaismus, den Blick auf

---

<sup>403</sup> *Wie ist es aber mit der Musik, die von der Entwicklung der Reproduktionstechniken nicht weniger stark betroffen war, durch Schallplatte und Rundfunk?*

<sup>404</sup> Gemeint ist die Installation Honigpumpe am Arbeitsplatz; hier ein Youtube-Video mit Erläuterung durch Beuys: <https://youtu.be/acHt6zxO74Y>

<sup>405</sup> Eventuell meint der Autor Walter De Marias Installation Der vertikale Erdkilometer. Ein für das Phänomen der Aura eher unpassendes Beispiel, da der einen Kilometer in die Erde ragende Stab weiterhin vom Publikum berührt, d.h., der Zusammenhang zum Innern der Erde jederzeit hergestellt werden kann.



das Hier und Jetzt zu richten, die Grundvoraussetzung der Aura –, was schon aus dem hinweisenden Programmwort "Da" hervorgeht.<sup>406</sup> Benjamins anderes Beispiel Brecht schließlich hat nach dem 2. Weltkrieg ganz ungehemmt versucht, sein Theater am Schiffbauerdamm in Ostberlin, das Berliner Ensemble, zu einer Kultstätte seines Werkes zu machen, zum einem Ort, an dem die einzig authentischen [238] Aufführungen seiner Stücke stattfinden; mit Helene Weigel als Oberpriesterin des Rituals. Oder, um jüngere Fälle zu nehmen, so beschäftigen sich Günther Grass oder Heinrich Böll mindestens ebenso sehr mit der Pflege ihrer Aura wie mit ihrer Schriftstellerei. –

Insgesamt hat die Entfaltung der Reproduktionstechniken nicht zu einem Verfall oder einer Verkümmern der Aura geführt, wie Benjamin es prognostizierte, sondern zu einer ungeheuren Aufwertung des Originals. Gerade ein Bild, das man Hunderte von Malen in Reproduktionen gesehen hat, will man wenigstens einmal auch im Hier und Jetzt des Echten vor Augen haben. Dabei ist übrigens nicht selten zu beobachten, daß man das Echte zerstreut und abgelenkt wahrnimmt – schon auf Grund des Gedrängels in den Museen oder der gesellschaftlichen Atmosphäre in einem Konzertsaal –, während man sich allein zu Hause in die Reproduktion versenkt – also etwa in die Tonbandaufnahme eines Musikstücks oder in die Photographie eines Gemäldes; daß sich mithin das von Benjamin als normal unterstellte Verhältnis – Versenkung in das Original, zerstreute Rezeption der Kopie – genau umkehrt. –

Zu bedenken ist weiterhin im Zusammenhang mit dem Problem der technischen Reproduzierbarkeit von Kunst, daß die einzelnen Künste davon ganz unterschiedlich betroffen sind. Benjamins Titel lautet generalisierend "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit". Aber

---

<sup>406</sup> Für diese Interpretation gibt es offenbar keine authentischen Quellen; sie entstammt vermutlich einer Bemerkung Adornos in der *ÄSTHETISCHEN THEORIE*: "Noch Dada war, als die aufs pure Dies hinweisende Gebärde, so allgemein wie das Demonstrativpronomen (...)." (GS 7, S. 270) sowie (in der "Frühen Einleitung"): "Noch Dada war, als die hinweisende Gebärde, in die das Wort sich verwandelt, um seine Begrifflichkeit abzuschütteln, so allgemein wie das kindlich wiederholte Demonstrativpronomen, das der Dadaismus als Parole sich erkor." (GS 7, S. 521)

direkt berührt sind von der Entwicklung, die Benjamin meint, nur die Musik und die Bildende Kunst und diese auch nur zum Teil. An der technischen Reproduktion von Literatur hat sich seit Jahrhunderten nichts Wesentliches geändert, und umge- [239] kehrt scheint bei mehreren Künsten eine Reproduzierbarkeit, die auch nur annähernd den Eindruck des Originals vermittelt, noch für lange Zeit ausgeschlossen, z. B. bei der Architektur.<sup>407</sup>

Am Schluß dieser kritischen Anmerkungen möchte ich noch das erwähnen, was wohl am schwersten wiegt. Benjamin erwartet in seiner Schrift von einer technischen Entwicklung eine Wendung zum Besseren oder zum Guten, nämlich zu einer entauratisierten, nicht mehr auf der parasitären Teilhabe am Ritual, sondern auf Politik fundierten Kunst. Das ist eine aus der Tradition des Marxismus gespeiste Hoffnung darauf, daß der Fortschritt der Technik der Menschheit zum Segen anschlägt. Vier Jahre später wird Benjamin selbst diese Denkweise in den GESCHICHTSPHILOSOPHISCHEN THESEN auf das schärfste kritisieren und in ihr einen Hauptgrund für den Niedergang der Arbeiterbewegung sehen. Daß technischer Fortschritt als solcher mit Eigenmacht gesellschaftlichen oder kulturellen Fortschritt welcher Art auch immer bewirkt, ist eine Illusion.

Ich möchte jetzt noch auf die drei weiteren Theoreme des Benjaminschen Kunstwerkessays eingehen, die die Massenkultur, de Film und den Faschismus betreffen. Benjamin glaubt, eine Entwicklung feststellen zu können, die dazu führt, daß immer mehr Menschen die Mentalität von Experten annehmen und dadurch potentiell zu Schreibenden werden, die ihre Expertisen mitteilen. Das hätte zur Folge, daß der Autor im traditionellen Sinn seine privilegierte Stellung und damit seine Aura verlöre und der Schriftsteller zur massenhaften Figur würde. Ich zitiere: "Jahrhundertlang lagen im Schrifttum die Dinge so, daß einer geringen Zahl von Schrei- [240] benden eine vieltausendfache Zahl von Lesenden gegenüberstand. Darin trat gegen Ende des vorigen

---

<sup>407</sup> Siehe hierzu die aktuell häufiger problematisierte fehlende "Authentizität" bei der Rekonstruktion von zerstörten Gebäuden (z. B. Frankfurter Römer, Dresdner Frauenkirche, Berliner Stadtschloß / Humboldtforum, Potsdamer Stadtschloß).

Jahrhunderts ein Wandel ein. Mit der wachsenden Ausdehnung der Presse, die immer neue politische, religiöse, wissenschaftliche, berufliche, lokale Organe der Leserschaft zur Verfügung stellte, gerieten immer größere Teile der Leserschaft – zunächst fallweise – unter die Schreibenden. Es begann damit, daß die Tagespresse ihnen ihren Briefkasten eröffnete, und es liegt heute so, daß es kaum einen im Arbeitsprozeß stehenden Europäer gibt, der nicht grundsätzlich irgendwo Gelegenheit zur Publikation einer Arbeitserfahrung, einer Beschwerde, einer Reportage oder dergleichen finden könnte. Damit ist die Unterscheidung zwischen Autor und Publikum im Begriff, ihren grundsätzlichen Charakter zu verlieren, sie wird eine funktionelle, von Fall zu Fall so oder anders verlaufende. Der Lesende ist jederzeit bereit, ein Schreibender zu werden. Als Sachverständiger, der er wohl oder übel in einem äußerst spezialisierten Arbeitsprozeß werden mußte – sei es auch nur als Sachverständiger einer geringeren Verrichtung –, gewinnt er einen Zugang zur Autorenschaft. In der Sowjetunion kommt die Arbeit selbst zu Wort. Und ihre Darstellung im Wort machen einen Teil des Könnens, das zu ihrer Ausübung erforderlich ist. Die literarische Befugnis wird nicht mehr in der spezialisierten, sondern in der polytechnischen Ausbildung begründet, und so Gemeingut." Man sollte meinen, daß der Schwachsinn dieser Ausführungen unüberbietbar ist – jeder, der einmal aufmerksam den Leserbriefteil einer Zeitschrift verfolgt hat, wird feststellen, daß das nur ein ganz kleiner Teil der Leser ist, der Briefe an [241] eine Reaktion schickt, – immer dieselben Leute –, und daß diese Briefe nicht Expertisen, sondern fast durchwegs irrelevante Meinungsäußerungen enthalten. Doch vor allem wäre natürlich ein Arbeiter in der Sowjetunion unter Stalin, der an eine Zeitung geschrieben hätte, wie es in seinem Betrieb wirklich zugeht, sofort nach Sibirien verfrachtet worden. – Aber Benjamin bringt es fertig, noch größeren Schwachsinn zu produzieren. Und zwar meint er, entdeckt zu haben, daß der Sport ganz besonders dazu beiträgt, daß sich in der Bevölkerung eine kühle, fachmännische Mentalität ausbreitet. Er sagt: "Es hängt mit der Technik (...) des Sports zusammen, daß jeder den

Leistungen (...) als halber Fachmann beiwohnt. Man braucht nur einmal eine Gruppe von Zeitungsjungen, auf ihre Fahrräder gestützt, die Ergebnisse eines Radrennens diskutieren gehört zu haben, um sich das Verständnis dieses Tatbestandes zu eröffnen." Ich kann dazu nur bemerken, daß ich bei den gröhrenden 96-Fans von fachmännischer Einstellung noch nie etwas gesehen<sup>408</sup> habe. Der Sport dient dazu, gerade bei denen, die nur zugucken, das dumpfste Aggressionspotential zu aktivieren, nicht aber zur Einübung kühler Kennerschaft. Und auch wenn man nicht die Fans, sondern die scheinbar seriösen Zuschauer befragen würde nach ganz einfachen fachlichen Dingen, z. B., ob Hannover 96 Mann- oder Raumdeckung spielt, könnten die wenigsten von ihnen antworten. Allerdings wäre das vielleicht eine schlechte Frage, weil die meisten Spieler von 96, auch wenn sie in der letzten Zeit ein paarmal gewonnen haben, wohl selber nicht wissen, ob sie Mann- oder Raumdeckung spielen. Aber sogar bei den besseren Mannschaften wie Bayern München nehmen die Zuschauer ganz offenkundig von den wirklichen Finessen des Spiels so gut wie nichts wahr und interessieren sich nur für Fouls und Tore.

Die Massenkultur, die sich in den Leserbriefen und im Sport manifestiert, ist also für den Benjamin des Kunstwerkessays ein höchst positives Zeichen der Hoffnung. Noch positiver aber sieht er die Erziehung der Massen durch den Film. Durch ihn werden die Menschen seiner Meinung nach in eine kühl abwägende, testende Haltung eingeübt. Benjamin sagt: "Die Apparatur, die die Leistungen des Filmdarstellers vor das Publikum bringt, ist nicht gehalten, diese Leistung als Totalität zu respektieren. Sie nimmt unter Führung des Kameramannes laufend zu dieser Leistung Stellung. Die Folge von Stellungnahmen, die der Cutter aus dem ihm abgelieferten Material komponiert, bildet den fertig montierten Film. Er umfaßt eine gewisse Anzahl von Bewegungsmomenten, die als solche der Kamera erkannt werden müssen – von Spezialeinstellungen wie Großaufnahmen zu

---

<sup>408</sup> Handschriftlich (Puder) korrigiert aus: "bemerkt".

schweigen. So wird die Leistung des Darstellers einer Reihe von optischen Tests unterworfen. Dies ist die erste Folge des Umstands, daß die Leistung des Filmdarstellers durch die Apparatur vorgeführt wird. Die zweite Folge beruht darauf, daß der Filmdarsteller, da er nicht selbst seine Leistung dem Publikum präsentiert, die dem Bühnenschauspieler vorbehaltene Möglichkeit einbüßt, die Leistung während der Darbietung dem Publikum anzupassen. Dieses kommt dadurch in die Haltung eines durch keinerlei persönlichen Kontakt mit dem Darsteller gestörten Begutachters. Das Publikum führt sich in den Darsteller nur ein, indem es sich in den Aparat einfühlt. Es übernimmt also dessen Haltung; es testet. Das ist keine Haltung, der Kultwerte ausgesetzt werden können." (27) [243] Sicherlich beschreibt Benjamin hier sehr genau die Einstellung, die er selbst bei den wenigen Malen, die er während seines Lebens im Kino war, eingenommen hat. Aber wie er ernsthaft glauben konnte, daß die Mehrheit der Kinobesucher den Film genauso sieht wie er selbst und sich nicht auf eine ganz primitive Weise mit den gefilmten Personen identifiziert oder in Beziehung setzt, bleibt rätselhaft. Das Kinopublikum erscheint ihm als ebenso fachmännisch wie der Zuschauer beim Sport. Ich zitiere: "Die technische Reproduzierbarkeit des Kunstwerks verändert das Verhältnis der Masse zur Kunst. Aus dem rückständigsten, zum Beispiel einem Picasso gegenüber, schlägt es in das fortschrittlichste, zum Beispiel angesichts eines Chaplin, um. Dabei ist das fortschrittlichste Verhalten dadurch gekennzeichnet, daß die Lust am Schauen und am Erleben in ihm eine unmittelbare und innige Verbindung mit der Haltung des fachmännischen Beurteilers eingeht. Solche Verbindung ist ein wichtiges gesellschaftliches Indizium." (37)

Ich will davon absehen, weitere Äußerungen von Benjamin zu zitieren, die alle denselben Tenor haben. Es ist ganz offenkundig, wie sehr Benjamin verkannt hat, daß das Kino ganz und gar von der Revitalisierung kultischer

und ritueller Elemente lebt und sehr krude Identifikationsmechanismen aktiviert, auf welchem Niveau auch immer der Regisseur sich bewegt.<sup>409</sup>

Abschließend wäre noch etwas zu seinem Faschismustheorem zu sagen. Benjamin deutet den Faschismus als Versuch, die Massen vom Kampf für ihre Interessen durch eine Ästhetisierung der Politik abzulenken. Anscheinend hat er dabei vor [244] Augen die optisch eindrucksvollen Aufmärsche der SA, die Phantasieuniformen und ähnliches; ich zitiere: "Der Faschismus läuft folgerichtig auf eine Ästhetisierung des politischen Lebens hinaus. Der Vergewaltigung der Massen, die er im Kult eines Führers zu Boden zwingt, entspricht die Vergewaltigung einer Apparatur, die er der Herstellung von Kultwerten dienstbar macht." Mit der "Vergewaltigung der Apparatur" ist wohl gemeint, daß der Faschismus die eigentlich fortschrittlichen Reproduktionstechniken wie Rundfunk und Film für seine Zwecke mißbraucht, eben für die Herstellung von Kultwerten. Benjamin fährt fort: "Alle Bemühungen um die Ästhetisierung der Politik gipfeln in einem Punkt. Dieser eine Punkt ist der Krieg." Als Beleg zitiert Benjamin einige Sätze aus dem Manifest zum äthiopischen Kolonialkrieg, das der italienische Futurist Marinetti verfaßte, z. B.: "Der Krieg ist schön, weil er die erträumte Metallisierung des menschlichen Körpers inauguriert. Der Krieg ist schön, weil er das Gewehrfeuer, die Kanonaden, die Feuerpausen, die Parfums und Verwesungsgerüche zu einer Symphonie vereinigt. Usw." Zugleich wird auch in diesem Zusammenhang sichtbar, daß Benjamin damals die Entfaltung der Technik als solche noch als progressiv ansah, Würde man ihr freien Lauf lassen, dann würde das zur Abschaffung der bestehenden Eigentums- und Produktionsverhältnisse führen. Deshalb muß die Bewegung des technischen Fortschritts vom Faschismus<sup>410</sup> umgelenkt werden in die Kriegsproduktion. Benjamin sagt: "Anstatt Flüsse zu kanalisieren, lenkt die Gesellschaft<sup>411</sup> den Menschenstrom in das Bett ihrer

---

<sup>409</sup> Siehe hierzu die skizzenhafte Arbeit des Musikers und Film- und Theaterstudenten Jim Morrison: *The Lords* (in: Ders.: *The Lords and The News Creatures*; New York 1971) (Neuübersetzung bei A+C ist geplant).

<sup>410</sup> "vom Faschismus" handschriftlich eingefügt (wohl von Puder).

<sup>411</sup> "Gesellschaft" handschriftlich eingefügt (wohl von Puder).

Schützengräben, anstatt Saaten aus ihren Aeroplanen zu streuen, streut sie Brandbomben über die Städte hin, und im Gaskrieg hat sie ein Mittel [245] gefunden, die Aura auf neue Art abzuschaffen." Und daran knüpft er den etwas pathetischen, fanfarenhaften Schluß an: "*Fiat ars – pereat mundus*",<sup>412</sup> sagt der Faschismus und erwartet die künstlerische Befriedigung der von der Technik veränderten Sinneswahrnehmung, wie Marinetti bekennt, vom Kriege. Das ist offenbar die Vollendung des *l'art pour l'art*. Die Menschheit, die einst bei Homer ein Schauobjekt für die Olympischen Götter war, ist es nun für sich selbst geworden. Ihre Selbstentfremdung hat jenen Grad erreicht, der sie ihre eigene Vernichtung als ästhetischen Genuß ersten Ranges erleben läßt. So steht es um die Ästhetisierung der Politik, welche der Faschismus betreibt. Der Kommunismus antwortet ihm mit der Politisierung der Kunst."<sup>413</sup>

*Bemerkungen – Adornos Kritik nach seiner Lektüre des Aufsatzes.*

Dreißig Jahre nach diesem Brief an Benjamin<sup>414</sup> hat Adorno den Kunstwerkessay noch einmal ausführlich kritisiert, in der *ÄSTHETISCHEN THEORIE*. In verschiedenen Zusammenhängen dieses Werkes kommt er immer wieder auf Benjamins kleine Schrift zu sprechen. Auf diese Auseinandersetzung einzugehen, lohnt sich auch deshalb, weil sie die Intention von Adornos eigenen ästhetischen Anschauungen verdeutlicht.

Zunächst wirft Adorno Benjamin die Schlichtkeit der Begriffskonstruktion vor, eine – so wörtlich auf Seite 89 – "Simplifizierung, die dann der Reproduktionsarbeit zu ihrer penetranten Beliebtheit verhalf." Und er begründet diesen Vorwurf so: "Die einfache Antithese zwischen dem auratischen und dem massenproduzierten Werk, die, um ihrer Drastik willen, die Dialektik beider Typen vernachlässigt, wird Beute einer Ansicht vom Kunstwerk, welche die Photographie zum Muster sich wählt und die

<sup>412</sup> *Die Kunst soll leben, und wenn die Welt darüber zugrunde geht! war ein Slogan der Futuristen.*

<sup>413</sup> Walter Benjamin: *DAS KUNSTWERK IM ZEITALTER SEINER TECHNISCHEN REPRODUZIERBARKEIT* (Frankfurt/M. 1963, 1973, S. 51) – Das Zitat, Schluß des Essays, wird in Puders Typoskript nur durch " " markiert; vermutlich hat er es aus dem Buch vorgelesen.

<sup>414</sup> Er wurde offensichtlich innerhalb der nicht schriftlich fixierten "Bemerkungen" zitiert. Wurde von mir nicht recherchiert. Der *BRIEFWECHSEL ADORNO – BENJAMIN 1928-1940* ist inzwischen erschienen: Frankfurt/M. 1994.

nicht weniger barbarisch ist als die vom Künstler als Schöpfer." Mit der Dialektik beider Typen, die Benjamin vernachlässigt, meint Adorno, daß das auratische Kunstwerk auch immer technisch strukturiert ist und umgekehrt das auf technische Reproduktion angelegte Kunstwerk immer auch auratische Momente enthält. Ein scheinbar ganz einfaches auratisches Gedicht etwa wie Goethes "Über allen Gipfeln ist Ruh" enthält mehr und subtilere Technik, – Sprachtechnik, Verstechnik, Kompositionstechnik – als ein Film, der zwar mittels einer Apparatur hergestellt wurde, [246] aber ansonsten in der Regel technisch höchst primitiv ist. Aber die Kunstwerke der Tradition sind nicht nur technologisch durchorganisiert, sie sind Adorno zufolge intentional immer auch schon auf Reproduktion gerichtet. In einem anderen Zusammenhang der ÄSTHETISCHEN THEORIE heißt es: "Evident ist der qualitative Sprung zwischen der Hand, die ein Tief auf die Höhlenwand zeichnet, und der Kamera, die Abbildungen an unzähligen Orten gleichzeitig erscheinen zu lassen gestattet. Aber die Objektivation der Höhlenzeichnung gegenüber dem unmittelbar Gesehenen enthält schon das Potential des technischen Verfahrens, das die Ablösung des Gesehenen vom subjektiven Akt des Sehens bewirkt. Jedes Werk, als ein vielen zubestimmtes, ist der Idee nach bereits seine Reproduktion. Daß Benjamin in der Dichotomie des auratischen und technologischen Kunstwerks dies Einheitsmoment zugunsten der Differenz unterdrückte, wäre die dialektische Kritik an seiner Theorie."<sup>415</sup> In dem Satz, von dem ich ausgegangen war, bezeichnet Adorno des weiteren Benjamins Ansicht vom Kunstwerk als barbarisch. Ich zitiere noch einmal die zweite Satzhälfte: "eine Ansicht vom Kunstwerk, welche die Photographie zum Muster sich wählt und die nicht weniger barbarisch ist als die vom Künstler als Schöpfer." Benjamins

---

<sup>415</sup> GS 7, S. 56



Kunstauffassung ist also nur das Reversbild der bürgerlichen Genieästhetik, die den Künstler vergöttlichte.<sup>416</sup>

Besonders scharf distanziert sich Adorno von den Benjaminschen Angriffen auf die Strömungen der modernen Kunst, die sich nicht unter den Oberbegriff der Zertrümmerung von Aura bringen lassen. Adorno sagt: "Das Verdikt über die Aura springt leicht über auf die qualitativ moderne, von der Logik der ge- [247] wohnten Dinge sich entfernende Kunst und deckt dafür die Produkte der Massenkultur, denen der Profit eingegraben ist und dessen Spur sie noch in vorgeblich sozialistischen Ländern tragen. Brecht hat tatsächlich die Musik des Songtypus über Atonalität und Zwölftontechnik gestellt, die ihm als romantisch expressiv verdächtig waren." Sehr richtig scheint mir hier der Hinweis darauf zu sein, daß in den Ostblockländern die Massenkultur wie Kino, Sport usw. ganz den westlichen Schemata folgt, die doch vom Profitinteresse geprägt sind. Das heißt, daß entweder die Marxsche Lehre, der Überbau hänge von der Basis ab, falsch ist oder daß jene Länder nicht sozialistisch sind. Adorno entscheidet sich offenbar für die zuletzt genannte Erklärungsmöglichkeit. Denn er versieht ja das Adjektiv "sozialistisch" mit dem Zusatz "vorgeblich".

Durch den Faschismusvorwurf, den Brecht und Benjamin gegen die irrationalen Strömungen der modernen Kunst vom *l'art pour l'art* bis hin zu Rilke und dem Expressionismus erheben, läßt Adorno sich nicht imponieren. Adorno sieht in diesen Strömungen vor allem den Protest gegen die bürgerliche Verdinglichung des Lebens; wobei der Terminus Verdinglichung meint, daß alle Beziehungen zwischen den Menschen unter dem Aspekt gesehen werden, ob man den anderen als Mittel für irgendeinen Zweck, eben als Ding, gebrauchen kann. Ich zitiere: "Von solchen Positionen aus werden die sogenannten irrationalen Strömungen des Geistes umstandslos dem Faschismus zugeschlagen, ohne Organ für

---

<sup>416</sup> Der Halbsatz beginnt jedoch mit einer (dialektischen) Unterscheidung: "(...) wird Beute einer Ansicht vom Kunstwerk (...)." Diese Ansicht wird also nicht unbedingt Benjamin zugeschrieben – jedenfalls nicht in diesem Satz –, sondern jenen, bei denen Benjamins Aufsatz so "penetrant beliebt" wurde!

den Protest gegen die bürgerliche Verdinglichung, durch den sie stets noch provozieren. (...) Daß in den Faschismus, dem aller Geist nur Mittel zum Zweck war und der darum alles fraß, in Deutschland auch expressionistische [248] und in Frankreich vom Surrealismus gespeiste Strömungen mündeten, ist gegenüber der objektiven Idee jener Bewegungen unerheblich und wird zu agitatorischen Zwecken (...) geflissentlich übertrieben."<sup>417</sup> An die Zurückweisung des Faschismusvorwurfes knüpft Adorno den Satz an: "In Konkordanz mit der Politik des Ostblocks ist man blind für die Aufklärung als Massenbetrug." Mit "man" sind wieder Benjamin und Brecht sowie deren Anhänger gemeint. "Aufklärung als Massenbetrug" diese Wendung spielt an auf den Untertitel des Kapitels "Kulturindustrie" in der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG. Dieses Kapitel ist implizit – ohne daß der Name genannt wird – ständig gegen Benjamins Verherrlichung des Kinos und der neuen Medien gerichtet. Adorno schließt diesen Abschnitt der ÄSTHETISCHEN THEORIE ab mit einer Kritik an dem von Benjamin als so progressiv gelobten Prinzip der Montage im Film. Dabei faßt Adorno zunächst noch einmal seine Kritik am Kunstwerksaufsatz zusammen. Er sagt: "Der Mangel von Benjamins groß konzipierter Reproduktionstheorie bleibt, daß ihre bipolaren Kategorien nicht gestatten, zwischen der Konzeption einer bis in ihre Grundsicht hinein entideologisierten Kunst und dem Mißbrauch ästhetischer Rationalität für Massenausbeutung und Massenbeherrschung zu unterscheiden; die Alternative wird kaum gestreift. Als einziges über den Kamerarationalismus hinausgehendes Moment benutzt Benjamin den Begriff der Montage, der seine Akme unterm Surrealismus hatte und im Film rasch gemildert ward. Montage aber schaltet mit Elementen der Wirklichkeit des unangefochten gesunden Menschenverstandes, um ihnen eine veränderte Tendenz abzuwingen oder, in den gelungensten Fällen, ihre latente Sprache zu erwecken. Kraftlos jedoch ist sie insofern, als [249] sie die Elemente selbst nicht aufsprengt. Gerade ihr wäre ein Rest von willfährigem Irrationalismus vorzuwerfen. Adaption an das von außen dem Gebilde fertig gelieferte

---

<sup>417</sup> GS 7, S. 90

Material." Gerade das Montageprinzip, das Benjamin für einen entscheidenden Durchbruch der Rationalität in der Kunst hielt, ist also Adorno zufolge ein Residuum des "willfährigen Irrationalismus", weil es die Elemente der Wirklichkeit unberührt läßt. Diese Adornosche Kritik hatte eine beträchtliche praktische Wirkung, unter der Sie vielleicht auch schon einmal gelitten haben, wenn Sie einen Film des Adornoschülers Alexander Kluge gesehen haben. Kluge hat sich das von Adorno Gesagte so zu Herzen genommen, daß er in seinen Filmen weitgehend auf das Montageprinzip verzichtet. Aber die Folge sind überlange Sequenzen, die zumeist beim Publikum nicht Nachdenken, sondern Gähnen bewirken.<sup>418</sup>

Bei aller Kritik aber am Reproduzierbarkeitsaufsatz hat Adorno daran festgehalten, daß Benjamins Hinweis auf die Dimension des Auratischen eine bedeutende Entdeckung ist. Er sagt an einer andere Stelle der *ÄSTHETISCHEN THEORIE*: "Die Konzeption des Kunstschönen kommuniziert mit dem Naturschönen: beide wollen Natur restituieren durch Lossage von ihrer bloßen Unmittelbarkeit. Zu erinnern ist an Benjamins Begriff der Aura. (...) Was (bei ihm) Aura heißt, ist der künstlerischen Erfahrung vertraut unter dem Namen der Atmosphäre des Kunstwerks als dessen, wodurch der Zusammenhang seiner Momente über diese hinausweist, und jedes einzelne Moment über sich hinausweisen läßt. (...) Das über sich Hinausweisende des Kunstwerks gehört nicht nur zu [250] seinem Begriff, sondern läßt an der spezifischen Konfiguration jeden Kunstwerks sich entnehmen. Noch wo Kunstwerke, in einer mit Baudelaire einsetzenden Entwicklung, des atmosphärischen Elements sich entschlagen, ist es als negiertes, vermiedenes in ihnen aufgehoben. Eben dies Element aber hat sein Vorbild an der Natur, und dieser ist das Kunstwerk in ihm tiefer verwandt als in jeder dinglichen Ähnlichkeit. An der Natur so ihre Aura wahrnehmen, wie Benjamin es zur Illustration jenes Begriffs verlangt, heißt an der Natur dessen innerwerden, was das Kunstwerk wesentlich zu einem

---

<sup>418</sup> Um Alexander Kluges Umgang mit dem Montageprinzip zu beurteilen, ist die (angebliche) Reaktion von Rezipienten kaum ein angemessenes Kriterium. Viele seiner Filme sind Kurz- und Kürzestfilme und ein großer Teil seines Werks besteht aus scheinbar unzusammenhängenden Geschichten und Episoden, die zu umfassenden Veröffentlichungen verbunden werden.

solchen macht. Das ist aber jenes objektive Bedeuten, an das keine subjektive Intention heranreicht. Ein Kunstwerk schlägt dann dem Betrachter die Augen auf, wenn es emphatisch ein Objektives sagt, und diese Möglichkeit einer nicht bloß vom Betrachter projizierten Objektivität hat ihr Modell an jenem Ausdruck der Schwermut, oder des Friedens, den man an der Natur gewinnt, wenn man sie nicht als Aktionsobjekt sieht. Das Ferngerücktsein, auf das Benjamin im Begriff der Aura solchen Wert legt, ist rudimentäres Modell der Distanzierung von den Naturgegenständen als potentiellen Mitteln zu praktischen Zwecken."<sup>419</sup> Es ist deutlich, wie sehr Adorno hier Benjamins Begriff der Aura entschärft, entdramatisiert. Nach Adornos Ausführungen ist es jedem jederzeit möglich, die Aura wahrzunehmen. Er muß nur die eigentlich ethische Entscheidung treffen, Natur und Kunst nicht als Aktionsobjekte zu sehen. Dann gewinnen sie eine Bedeutung, die über sich hinausweist. Mit Nachdruck verteidigt Adorno dabei die auratische Erfahrung gegen das Bedenken, durch das Benjamin sich lösen wollte von seiner süchtigen Fixierung auf das [251] Auratische: daß es nämlich nichts anderes sei als das Überbleibsel einer schlechten magisch-rituellen Religiosität. Adorno weist darauf hin, daß Kulte den Einzelnen immer in ihre Enge bannen wollen und gerade nicht die Dimension des Fernen eröffnen, die Benjamin mit seinem Aurabegriff bezeichnete. Ausdrücklich nennt Adorno die auratische Erfahrung kritisch, weil sie die Dinge fernrückt. Er akzentuiert – ich zitiere wörtlich – "das kultischen Zusammenhängen seinerseits opponierende Moment dessen, wofür Benjamin den Begriff der Aura einführte, das Fernrückende, gegen die ideologische Oberfläche des Daseins kritische".<sup>420</sup> Insofern ist für Adorno auch Benjamins Forderung an die radikal moderne Kunst illusorisch, die Aura rücksichtslos zu vernichten. Musik zum Beispiel ist für

---

<sup>419</sup> *ÄSTHETISCHE THEORIE* (GS 7, S. 408-409)

<sup>420</sup> Adorno (GS 7, S. 89) – Benjamin könnte nicht zuletzt jene Entwicklung im Auge gehabt haben, die Adorno beschreibt in *JARGON DER EIGENTLICHKEIT*: "Daß die Jargonworte, unabhängig vom Kontext wie vom begrifflichen Inhalt, klingen, wie wenn sie ein Höheres sagten, als was sie bedeuten, wäre mit dem Terminus Aura zu bezeichnen. Kaum zufällig hat Benjamin ihn eingeführt im gleichen Augenblick, da, was er darunter dachte, seiner eigenen Theorie zufolge der Erfahrung zerging. Sakral ohne sakralen Gehalt, gefrorene Emanationen, sind die Stichwörter des Jargons der Eigentlichkeit Verfallsprodukte der Aura." (GS 6, S. 419)

Adorno immer auratisch, auch wenn sie sich antiauratisch gebärdet. Er sagt in der *ÄSTHETISCHEN THEORIE*: "Musik müht sich ab, um das Moment loszuwerden, durch welches Benjamin, etwas großzügig, alle Kunst vom Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit definierte, die Aura, den Zauber, der doch von Musik, wäre es auch Anti-Musik, ausgeht, wo immer sie nur anhebt, vor ihren spezifischen Qualitäten."<sup>421</sup> Am Schluß dieser Ausführungen über Adornos Uminterpretation des Benjaminschen Aurabegriffs möchte ich noch den Satz zitieren, der sie am deutlichsten ausdrückt: "Nicht nur das Jetzt und Hier des Kunstwerks ist, nach Benjamins These, dessen Aura, sondern was immer daran über seine Gegebenheit hinausweist, sein Gehalt; man kann nicht ihn abschaffen und die Kunst wollen."<sup>422</sup>

Der Kunstwerkessay, der ihn so berühmt machen sollte, war indessen, wie ich schon einmal andeutete, nur ein Neben- [252] produkt der Benjaminschen Arbeit in der Emigrationszeit. Seine eigentliche Tätigkeit galt der Interpretation Baudelaires und der Erforschung des Zusammenhanges zwischen den sozioökonomischen und den kulturellen Gegebenheiten des 19. Jahrhunderts, so, wie er sich in der Stadtgeschichte von Paris darstellte. Ich will hier zunächst auf seine Baudelaireinterpretation eingehen, die er in zwei Studien entwickelte, die den Titel tragen: *DAS PARIS DES SECOND EMPIRE BEI BAUDELAIRE* und *ÜBER EINIGE MOTIVE BEI BAUDELAIRE*. Sie sind bei Suhrkamp unter der nicht von Benjamin stammenden Sammelüberschrift *CHARLES BAUDELAIRE. EIN LYRIKER IM ZEITALTER DES HOCHKAPITALISMUS*<sup>423</sup> erschienen. Die zweite dieser Studien ist die Umarbeitung der ersten, die erfolgte, weil Adorno diese erste Fassung für unzulänglich hielt und sich gegen ihren Abdruck in der Zeitschrift für Sozialforschung aussprach.

Warum Adorno die Arbeit über das *PARIS DES SECOND EMPIRE BEI BAUDELAIRE* nicht gefallen konnte, wird schnell erkennbar, wenn man sich Benjamins

---

<sup>421</sup> Adorno (GS 7, S. 504)

<sup>422</sup> A.a.O. S. 73

<sup>423</sup> Frankfurt/M. 1974

Text nähert. Dessen Methode ist die Konjunktion. Der Terminus Konjunktion stammt so, wie Benjamin ihn gebracht, aus der Astrologie und bedeutet das Zusammenwirken zweier Gestirne bei der Beeinflussung des Schicksals eines Menschen. Benjamin will zeigen, mit welchen gesellschaftlichen und politischen Kräften Baudelaire insgeheim zusammenwirkte. Die politische Gestalt nun, zu der Benjamin den Lyriker Baudelaire in Konjunktion sieht, ist der Putschist Auguste Blanqui, der nach der 48er Revolution lange Zeit im Gefängnis saß und zu einem der berühmtesten Verschwörer [253] des 19. Jahrhunderts wurde. Benjamin selbst charakterisiert ihn mit den folgenden Worten: "Man kann sich von dem revolutionären Prestige, das Blanqui damals besessen und bis zu seinem Tode bewahrt hat, schwerlich einen zu hohen Begriff machen. Vor Lenin gab es keinen, der im Proletariat deutlichere Züge gehabt hätte. Sie haben sich auch Baudelaire eingeprägt. Es gibt ein Blatt von ihm, das neben andern improvisierten Zeichnungen den Kopf von Blanqui aufweist. (...) Es hat seine guten Gründe, wenn Blanqui als Putschist in die Überlieferung einging. Ihr stellt er den Typus des Politikers dar, der es, wie Marx sagt, als seine Aufgabe ansieht, dem revolutionären Entwicklungsprozeß vorzugreifen, ihn künstlich zur Krise zu treiben, eine Revolution aus dem Stegreif, ohne die Bedingungen der Revolution zu machen." Aber natürlich reicht die hier von Benjamin hervorgehobene Tatsache, daß Baudelaire einmal den Kopf von Blanqui gezeichnet hat, nicht hin, um aus dem eigentlich unpolitischen Lyriker Baudelaire den geistigen Kompagnon Blanquis zu machen. Die Konjunktion zwischen beiden ergibt sich für Benjamin aus fünf Kennzeichen: Trotz, Ungeduld, Kraft der Empörung, Haß und Ohnmacht. Sie sind es, die Baudelaires Lyrik und Blanquis Aktionismus verbinden. Benjamin sagt: "Tiefer als beider Verschiedenheit reicht, was ihnen gemeinsam gewesen ist, reicht der Trotz und die Ungeduld, reicht die Kraft der Empörung und die des Hasses – reicht auch die Ohnmacht, die ihrer beider Teil war. Baudelaire nimmt in einer berühmten Zeile leichten Herzens Abschied von einer Welt, 'in der die Tat nicht die Schwester des Traums ist'. Seiner war nicht so verlassen als es ihm schien.

Blanquis Tat ist die die Schwester von Baudelaires Traum gewesen. Beide sind ineinander [254] verschlungen."<sup>424</sup>

Unter diesem Gesichtspunkt glaubt Benjamin auch Einzelheiten der Baudelaireschen Dichtung deuten zu können. So soll Baudelaires Zurückhaltung bei der Mitteilung von im engeren Sinn persönlichen Dingen der Einstellung des Berufsrevolutionärs entsprechen, der sich tarnt. Es heißt: "Hinter den Masken, die er verbrauchte, wahrte der Dichter in Baudelaire das Inkognito. So herausfordernd er im Umgang erscheinen konnte, so umsichtig verfuhr er in seinem Werk. Das Inkognito ist das Gesetz seiner Poesie. Sein Versbau ist dem Plan einer großen Stadt vergleichbar, in der man sich unauffällig bewegen kann, gedeckt durch Häuserblocks, Torfahrten oder Höfe. Auf diesem Plan sind den Worte, wie Verschworenen vor dem Ausbruch einer Revolte, ihre Plätze genau bezeichnet. Baudelaire konspiriert mit der Sprache selbst. Er berechnet ihre Effekte auf Schritt und Tritt. Daß er es immer vermieden hat, sich dem Leser gegenüber zu decouvrieren, ist gerade den Berufensten nachgegangen." Die Analogien zwischen Baudelaire und dem Putschismus sieht Benjamin darin, daß in seinen Gedichten unversehens aus Beschreibungen Allegorien gemacht werden und gleichsam den Leser überfallen. Benjamin sagt, nachdem er auf die Alltäglichkeit der von Baudelaire bevorzugten Wörter hingewiesen hat: "So ist das lyrische Vokabular beschaffen, in dem plötzlich und durch nichts vorbereitet eine Allegorie erscheint. (...) Für den Handstreich, der bei Baudelaire Dichten heißt, zieht er Allegorien in sein Vertrauen. Sie sind die einzigen, die im Geheimnis sind. Wo *la Mort* oder *le Souvenir*, *le Repentir* oder *le Mal* sich zeigen, da sind Zentren der poetischen Strategie. Das blitzhafte Auftauchen dieser Chargen, die, an ihrer Majuskel erkennbar, sich [255] mitten in einem Text befinden, der die banalste Vokabel nicht von sich

---

<sup>424</sup> Mich erinnert dies von Ferne an den frühen Psychoanalytiker Hanns Sachs, der in seiner Studie *Gemeinsame Tagträume* (1924) eine psychoanalytische Literaturtheorie entwickelt, die vom sozialen Charakter des Kunstwerks – als einem gemeinsamen, d.h. kollektiven Tagtraum – ausgeht.

weist, zeigt, daß Blanquis<sup>425</sup> Hand im Spiele ist. Seine Technik ist die putschistische."

Benjamin bringt indessen Baudelaires Werk nicht nur mit dem politischen Phänomen des putschistischen Blanquismus zusammen, sondern auch mit den verschiedensten gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Phänomenen. Das Auftauchen der bis dahin unbekanntes Figur des Lumpensammlers in den großen Städten wird ebenso nachdrücklich hervorgehoben wie die Einführung von Feuilletons in den Zeitungen oder der Streit um die Weinststeuer. Benjamin glaubt Spuren all dieser und vieler anderer ähnlicher Ereignisse oder Phänomene in Baudelaires Lyrik entdecken zu können.

*Bemerkung über weitere Beispiele*

Um auf Benjamins Baudelaireinterpretation, die so viel mit Analogien arbeitet, auch einmal eine Analogie anzuwenden, so müßte man sich vorstellen, daß in hundert Jahren jemand ein Buch über Paul Celan schreibt, darin aus Celan einen hochpolitischen Dichter macht und in seinem Werk Spuren von solchen gesellschaftlichen Entwicklungen wie der Einrichtung von Selbstbedienungsrestaurants, der Hippiewelle, dem Niedergang der Tante-Emma-Läden findet und zuguterletzt Celan noch mit Rudi Dutschke in Konjunktion bringt.

Ich deutete schon an, daß Adorno über Benjamins Text entsetzt war und seinen Druck nicht zuließ. Er schrieb an Benjamin zwar höflich: "Können Sie verstehen, daß die Lektüre der Abhandlung eine gewisse Enttäuschung in mir produzierte?" Aber Benjamin mußte klar sein, daß Adorno mit der "gewissen Enttäuschung" ein Äußerstes an Ablehnung meinte. Adorno hat diese Ablehnung in demselben Brief, aus dem ich eben zitierte, ausführlich begründet, und ich möchte jetzt auf diese Begründung eingehen.

---

<sup>425</sup> Im Typoskript steht "Baudelaires".



*Bemerkung, Zitat und Kommentar zu dem Brief*

Das Werk, in dem Benjamin seine tiefsten Intentionen ausdrücken wollte, ist unvollendet geblieben, oder richtiger: es ist nie auch nur in das Stadium einer absehbaren Vollendung getreten. Es handelt sich um das sogenannte PASSAGENWERK. Bevor ich etwas über die Textgeschichte dieser Arbeit sage, ist es vielleicht angebracht, eine vorläufige Erklärung des Titels zu geben. "Passagen" ist die Bezeichnung für eine Bauform, die sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Paris über einen gewissen Zeitraum hin entfaltete. Benjamin selbst zitiert aus einem Reiseführer aus dem Jahr 1852 die folgende Definition der Passagen: "Diese Passagen, eine neuere Erfindung des industriellen Luxus, sind glasgedeckte, marmorgetäfelte Gänge durch ganzer Häusermassen, deren Besitzer sich zu solchen Spekulationen vereinigt haben. Zu beiden Seiten dieser Gänge, die ihr Licht von oben erhalten, laufen die elegantesten Warenläden hin, so daß eine solche Passage eine Stadt, eine Welt im Kleinen ist, in der der Kauflustige alles finden kann, dessen er benötigt. Sie sind bei plötzlichen Regengüssen der Zufluchtsort aller Überraschten, denen sie eine gesicherte, wenn auch beengte Promenade gewähren, bei der die Verkäufer auch ihren Vorteil finden."

[257] Technikgeschichtlich war diese Bauform von Bedeutung, weil in ihr zum erstenmal in größerem Umfang Gasbeleuchtung angewandt wurde und weil sie mit den Anfängen der Eisenkonstruktionen zusammenhängt. Benjamin weist darauf hin, daß es vor der Benutzung des Eisens keine künstlichen Baustoffe gegeben hat.<sup>426</sup> Mithin kommt den Passagen in der Geschichte der Architektur epochale Bedeutung zu. Wer einen Eindruck vom Aussehen dieser Passagen haben will, kann ihn aus einem 1969 im Prestelverlag erschienen Buch erhalten, das ein Kunsthistoriker mit dem schönen Namen Johann Friedrich Geist verfaßt hat und das über 200 Abbildungen enthält. Das Buch trägt den Titel "Passagen. Ein Bautyp des

---

<sup>426</sup> Bereits im alten Rom wurde mit Betonmischungen gebaut, unter anderem bei der Kuppel des Pantheons und bei den Aquädukten.

19. Jahrhunderts". Immer noch sehr imponierende Beispiele dieses Bautyps kann man in der Wirklichkeit in Mailand und Neapel sehen; auf italienisch heißen diese Gebilde aber nicht *passagio*, sondern *galleria*.<sup>427</sup> Die Gallerien in Neapel und Mailand stammen allerdings aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als in Paris die Passagen schon wieder abgerissen wurden und durch Warenhäuser ersetzt. Benjamin selbst hat nur noch ganz wenige Pariser Passagen gesehen, die zudem alle ihren ursprünglichen Charakter völlig verloren hatten. Benjamin fehlte also jede reale Anschauung von den Pariser Passagen, über die er in seinem Buch schreiben wollte; was ihm aber offenbar sehr behagte, weil durch die reale Anschauung seine Imagination nur behindert worden wäre. Er betont: "Und nichts von alledem, was wir hier sagen, ist wirklich gewesen: so wahr (wie) nie ein Skelett gelebt hat, sondern nur ein Mensch." (1000) Als Motive für den Untergang der Pariser Passagen nennt er übrigens vier – ich zitiere: "Verbreiterte Trottoirs, Elektrisches Licht, Verbot für Prostituierte, Kultur der Freiluft." (1028)<sup>428</sup>

[258] Nach dem bisher von mir Gesagten und Zitierten muß der Eindruck entstanden sein, daß Benjamin auf ein interessantes und überschaubares Thema gestoßen ist, über das sich in relativ kurzer Zeit ein sehr schönes Buch schreiben ließ: Aufstieg und Untergang der Pariser Passagenarchitektur. Aber Benjamin wollte mehr. Er wollte durch die Darstellung dieser Bauform zugleich das 19. Jahrhundert in seiner Essenz darstellen, wobei er sich von zwei Prämissen bestimmen ließ. Erstens der, daß die Architektur das wichtigste Zeugnis für die nichtreflektierten Kollektivvorstellungen eines Zeitalters ist. Benjamin nennt diese nichtreflektierten Kollektivvorstellungen auch die "Mythologie" eines Zeitalters. Und Benjamins zweite Prämisse ist die, daß die Passage die wichtigste Architekturform des 19. Jahrhunderts war. Ich zitiere eine Notiz aus der Frühphase der Arbeit: "Architektur als wichtigstes Zeugnis der

---

<sup>427</sup> Siehe auch von Wolfgang Hocquél: *Die Leipziger Passagen. Architektur von europäischem Rang* (Markleeberg 2007).

<sup>428</sup> Walter Benjamin: *DAS PASSAGEN-WERK*, 2 Bände (Frankfurt/M. 1983)

latentem 'Mythologie'. Und die wichtigste Architektur des 19. Jahrhunderts ist die Passage." (1002)

Sieht man bei diesen beiden Sätzen von dem zweimaligen Gebrauch des Wortes "wichtig" im Superlativ ab – mir ist es schon unangenehm, dieses aufgedunsene Wort "wichtig" auch nur in der ungesteigerten Form zu gebrauchen, aber das ist eine Geschmacksfrage<sup>429</sup> –, sieht man also davon ab, so ist die zweite Prämisse wohl sehr viel schwerer zu verstehen als die erste. Daß die Beschäftigung mit der Architektur eines Zeitalters sehr viel über dessen kollektives Unbewußtes zutage fördern kann, scheint mir sehr einleuchtend, und es wäre sogar hinzuzufügen, daß diese Erkenntnismöglichkeit immer noch viel zu wenig genutzt wird. Allerdings steht dieser Nutzung das Hin- [259] dennis entgegen, daß nur sehr selten ein einzelner die dafür nötigen Kenntnisse auf sozialphilosophischem, sozialgeschichtlichem und technikgeschichtlichem Gebiet vereinigen wird. Gleichwohl lassen sich auch gegen diese Prämisse Einwände erheben. Benjamins Freund Brecht etwa hat einmal bemerkt – und er hat dabei wohl implizit an Benjamin gedacht –, daß man aus der Architektur keinerlei wesentliche Aufschlüsse über die Struktur einer Gesellschaft erlangen können, und als Beispiel das Verwaltungsgebäude von AEG genannt – AEG war damals noch ein mächtiger Konzern. Dieses Gebäude könne man sich anschauen, solange wie man wolle, werde dabei aber nicht das Geringste über das Wesen des Kapitalismus herausbekommen. Aber, wie gesagt, im Hinblick auf die erste Prämisse ist Benjamin wohl zumindest darin zuzustimmen, daß viel intensiver versucht werden müßte, Architekturbedeutung für die Erkenntnis gesellschaftlicher Strukturen zu nutzen.

Auf die zweite Prämisse Benjamins kann man aber nur mit Verständnislosigkeit reagieren. Wenn schon die Frage gestellt wird, was die "wichtigste" Architektur des 19. Jahrhunderts war, dann kann es doch eigentlich nur Streit darüber geben, ob dem großstädtischen Bahnhof, der

---

<sup>429</sup> Ähnlich wie die inflationäre Verwendung des Wortes "sehr".

Fabrikhalle, dem Warenhaus oder der Mietskaserne dieses Prädikat zuerteilt wird. Alle vier sind völlige Neuentwicklungen des 19. Jahrhunderts, während an den Passagen nur die Eisenkonstruktionen, die Gasbeleuchtung und die Glasüberdachungen neu waren. Ladenstraßen gab es zu allen Zeiten der uns genauer bekannten Geschichte. Zudem ist es zwar richtig, daß in den Passagen die Waren in einer besonders aufreizenden, verlockenden Form angeboten wurden und sich deshalb an ihnen studieren läßt, [260] wie sehr die Menschen in den Bann der Ware geraten können. Aber diese Waren bestanden ja gerade nicht aus den seit dem 19. Jahrhundert typischen Artikel, die in industrieller Massenproduktion hergestellt wurden, sondern es handelte sich um exquisite, ausgefallene Objekte. Benjamin selbst hebt hervor, daß dort z. B. Shawls verkauft wurden, von denen jeder einzelne 25 bis 30 Tage Arbeit erforderte. Das soziale Hauptproblem des 19. Jahrhunderts, die Proletarisierung weiter Bevölkerungsschichten, erschien in den Passagen nur am Rande, in der Form der Prostitution. Aber in den Passagen gab es natürlich nicht die für das 19. Jahrhundert charakteristische Elendsprostitution, sondern eine gehobene Form, die Benjamin zu den vielfältigsten metaphysischen, dämonologischen und sonstigen tief sinnigen Bemerkungen veranlaßt. Ich will davon nur eine zitieren und hoffe, daß Sie nicht zu laut lachen: "Die Liebe zur Prostitution ist die Apotheose der Einfühlung in die Ware." (637)

#### *Bemerkung*

Benjamin selbst ist offenbar nicht entgangen, wie zerbrechlich seine Prämisse ist, die Passagen, die eine wirkliche das gesellschaftliche Leben dominierende Bedeutung nur eine kurze Zeit lang in Paris hatten, seien die "wichtigste" Architektur des 19. Jahrhunderts gewesen. Er hat sie deshalb durch die These gestützt, Paris sei die "wichtigste" Stadt des 19. Jahrhunderts gewesen.<sup>430</sup> Das Exposé des Passagenwerks für das Institut für Sozialforschung, der einzige Teil der Arbeit, den er zu seinen Lebzeiten aus

---

<sup>430</sup> Der letzte Satz wurde (offensichtlich vom Autor) handschriftlich eingefügt.

den Händen gab, trägt eben diesen Titel: PARIS DIE HAUPTSTADT DES XX. JAHRHUNDERTS. Natürlich würde es die These von der Wichtigkeit der Passagen erhärten, wenn Paris diese Dominanz zugesprochen werden könnte. Aber jede unbefangene Betrachtung [261] muß dem entgegenhalten – und das ist Benjamin schon früh und oft entgegengehalten worden –, daß die Bedeutung von London für das 19. Jahrhundert unvergleichlich viel größer war als die von Paris. Paris war die Hauptstadt des 18. Jahrhunderts. Aber im 19. Jahrhundert manifestierten sich die zum Durchbruch berufenen Tendenzen des Kapitalismus nirgends so stark wie in London, wo es übrigens die Bauform der Passagen meines Wissens nie gab. Die Passagen in Paris waren eher ein Zeichen dafür, daß diese Stadt noch halb im 18. Jahrhundert und dessen feudaler Eleganz lebte, als daß sie die Essenz des 19. Jahrhunderts markierten.

Es mag zwar an biographischen Zufälligkeiten gegangen haben, daß Marx das "Kapital" in London geschrieben hat, aber so viel läßt sich doch wohl ohne müßige "Was wäre gewesen, wenn ..." -Spekulationen sagen, daß er dieses Buch, das, wie immer man zu seinen Schlußfolgerungen stehen mag, die tiefendeste Auseinandersetzung mit dem Kapitalismus enthält, in einer hinsichtlich der Durchkapitalisierung zurückgebliebenen Stadt wie dem Paris des 19. Jahrhunderts nicht hätte schreiben können. Dort wäre das Buch viel philosophischer, viel spekulativer geworden. Bezeichnenderweise hat Marx ja von seinen Pariser Manuskripten nichts mehr wissen wollen, seitdem er in London lebte. Sie erschienen ihm angesichts der Realität des Kapitalismus, die er in England erlebte, als völlig unzulänglich. Er überließ sie, wie Engels es formulierte, "der nagenden Kritik der Mäuse" und sie sind ja bekanntlich erst in den zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts veröffentlicht worden.<sup>431</sup>

---

<sup>431</sup> Die Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844, auch bekannt unter dem Namen Pariser Manuskripte wurden Ende der 1920er Jahre im Archiv der SPD entdeckt und im Rahmen der Edition der Frühschriften von Marx erstmals herausgegeben: Marx-Engels-Gesamtausgabe. Abteilung 1, Bd. 3 (Berlin 1932, S. 29–172); Marx-Engels-Werke Bd. 40 [= MEW Ergänzungsband, 1. Teil] (Berlin 1973, S. 465–588).

[262] Die ausführlichste Äußerung Benjamins über sein geplantes großes Werk findet sich in einem Brief an Scholem vom 20. Mai 1935. Benjamin schrieb zur Entschuldigung dafür, daß er längere Zeit nichts von sich hatte hören lassen: "Dann trat ein weiterer Umstand ein, der meine gesamte Korrespondenz stilllegte. Das Genfer Institut [für Sozialforschung] forderte, ganz unverbindlich, aus Höflichkeit, möchte ich sagen, ein Exposé der 'Passagen' ein, von dem ich dann und wann raunend etwas hatte vernehmen lassen ohne viel davon zu verraten. Da in der gleichen Zeit die clôtüre annuelle der Bibliothèque Nationale fiel, so war ich wirklich und seit vielen Jahren zum ersten Male, mit meinen Studien zu den Passagen allein. Und wie Dinge der Produktion oft um so unvorhergesehener eintreten je wichtiger sie sind, so ergab sich, daß mit diesem Exposé, das ich zugesagt hatte, ohne mir viel dabei zu denken, die Arbeit in ein neues Stadium eintrat, das erste, das sie – von ferne – einem Buch annähert.

Ich weiß nicht, wieviel Jahre meine Entwürfe, die einem Aufsatz (...) galten, der nie geschrieben wurde, zurückliegen. Ich würde mich nicht wundern, wenn es die klassischen neun Jahre wären, womit dann die Bogenspannung in der Entstehung des Trauerspielbuches übertroffen würde, wenn die pariser seinerseits zur Entstehung käme. (...)

Im übrigen gebe ich ab und zu der Versuchung nach, in der innern Konstruktion dieses Büches Analogien zum Barockbuch mir zu vergegenwärtigen, von dessen äußerer es recht weit abweichen würde. Und ich will dir soviel andeuten, daß auch hier die Entfaltung eiens überkommenen Begriffs im Mittelpunkt stehen [263] wird. War es dort der Begriff des Trauerspiels, so würde es hier der des Fetischcharakters der Ware sein." <sup>432</sup>

Benjamin bezieht sich damit auf den berühmten vierten Abschnitt des ersten Kapitels des "Kapital" von Marx, der die Überschrift trägt "Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis". Marx legt dort dar, daß

---

<sup>432</sup> Walter Benjamin /Gershom Scholem: Briefwechsel (a.a.O., S. 195 f.)

die Menschen nicht erkennen, auf welche Weise ihre eigene Arbeit den Wert der Waren darstellt. Sie lassen sich, wie Marx sagt, von dem Produktionsprozeß "bemeistern", statt ihn zu bemeistern. Die Fixierung an das Habenwollen von bestimmten Waren verhindert eine "durchsichtige" gemeinschaftliche Organisation des Arbeitsablaufs. Unwesentliches, z. B. der Prestigewert von Waren, wird zum Wesentlichen, und die Menschen vermögen diese Perversion nicht zu durchschauen. Es ist bezeichnend, daß Benjamin ausgerechnet an diese Darlegung von Marx anknüpft, die im Vergleich mit der eigentlichen ökonomischen Analyse des Verwertungsprozesses des Kapitals zweitrangig ist und zudem Sachverhalte beschreibt, die schon für vorkapitalistische Gesellschaften galten. Das Interesse von Benjamin ist ganz auf die Ware konzentriert und auf die Frage, wie Menschen in ihren Bann geraten, nicht auf das entscheidende Problem des Kapitalismus, wie aus Geld zwangsläufig mehr Geld wird.

In dem Brief an Scholem heißt es weiter: "Wenn das Barockbuch seine eigene Erkenntnistheorie mobilisierte, so würde das in mindestens gleichem Maße für die Passagen der Fall sein, wobei ich aber weder absehen kann, ob sie eine selbständige Darstellung finden noch wie weit sie mir glücken würde. Endlich ist der Titel Pariser Passagen verschwunden und der Entwurf [264] heißt: 'Paris die Hauptstadt des neunzehnten Jahrhunderts' und im stillen nenne ich ihn Paris capitale du XIX<sup>e</sup> siècle. Damit ist eine weitere Analogie angedeutet: wie das Trauerspielbuch das siebzehnte Jahrhundert von Deutschland aus, so würde dieses das neunzehnte von Frankreich aus aufrollen. Von den Studien, die ich im Lauf so vieler Jahre gemacht hatte, hatte ich einen wer weiß wie großen Begriff und bekomme nun, wo ich etwas deutlicher ahne was ich eigentlich zu machen hätte, einen sehr kleinen von ihnen. Zahlreiche Fragen sind noch ungelöst. Allerdings bin ich in der ihnen entsprechenden Literatur, und bis in ihre bas fonds hinunter, so vollkommen zu Hause, daß sich für ihre Beantwortung früher oder später Handhaben finden werden. In den

unglaublichen Schwierigkeiten, mit denen ich es zu tun habe, verweile ich manchmal mit nachdenklichem Vergnügen (...)."

Es ist zweifellos etwas merkwürdig, daß der Suhrkamp-Verlag trotz der Tatsache, daß Benjamin in diesem Brief den Titel "Pariser Passagen" eindeutig verabschiedet, das von Benjamin hinterlassene Material 1982 gleichwohl unter dem Titel "Das Passagen-Werk" herausbrachte. Offenkundig erschien dieser Titel zugkräftiger, während Benjamin erkannt hat, daß sich sein Interesse an den Passagen nur rechtfertigen läßt, wenn die überragende Bedeutung von Paris für das 19. Jahrhundert nachgewiesen ist.

Zu den Schwierigkeiten der Fertigstellung des von Benjamin geplanten Buches gehörte wohl nicht zuletzt, daß er, anders als Marx, jede Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen des Kapitalismus vermeiden wollte.<sup>433</sup>

Das Buch sollte das 19. Jahrhundert, ich zitiere, "durchaus positiv" darstellen. Benjamin notierte: "Versuch das 19. Jahrhundert so durchaus positiv zu sehen wie ich in der Trauerspielarbeit das 17. mich zu sehen bemühte."

Auf jeden Fall haben wir von Benjamins Untersuchungen nichts als die Vorarbeiten in der Hand, ungefähr tausend Seiten Exzerpte, durchsetzt von einigen dutzend Seiten Erwägungen und theoretischen Ausführungen. Benjamin hat dieses Material bei seiner Flucht aus Paris an Georges Bataille übergeben, der damals Angestellter der B. N. und es in den Bibliothekssammlungen versteckte. Nach dem Krieg ließ er es an Adorno in die Vereinigten Staaten übersenden. Adorno war einigermaßen ratlos. 1949 schrieb er an Scholem: "Fotokopie" (1072)<sup>434</sup>

Der Satz von Adorno "Was an Theorie in den Konvoluten steht, ist zum größten Teil in den Baudelaire oder in die Geschichtsphilosophischen

---

<sup>433</sup> Handschriftliche Absatzmarkierung (Puder?).

<sup>434</sup> Diese Fotokopie war nicht bei dem mir vorliegenden Konvolut. Die Quellenangabe bezieht sich vermutlich auf die Erstausgabe der Arbeit.



Thesen eingegangen", ist völlig richtig. So hat sich nach Erscheinen des Passagen-Werkes 1982 der Rezensent der "Zeit", Rolf Michaelis, ziemlich blamiert, weil er eine ganze Reihe von Sätzen zitierte, von denen er meinte, sie seien jetzt erst bekannt geworden.<sup>435</sup> Tatsächlich hatte sie Benjamin jedoch wörtlich in seine Baudelaireinterpretation übernommen, die schon 1969 publiziert wurde.

Ob Benjamin das Werk am Ende tatsächlich nur aus Zitaten montieren und sich selbst jeden Kommentars enthalten wollte, läßt sich nicht absehen. Er notierte: "Methode dieser Arbeit: Montage. Ich habe nichts zu sagen. Nur zu zeigen." (574) Diese Äußerung: *Ich habe nichts zu sagen. Nur zu zeigen*, scheint eindeutig. Aber andererseits finden sich auch Notizen, die darauf schließen lassen, daß er eine umfangreiche Theorie projektizierte, z. B. die folgende: "Marx stellt den Kausalzusammenhang zwischen Wirtschaft und Kultur dar. Hier kommt es auf den Ausdruckszusammenhang an. Nicht die wirtschaftliche Entstehung der Kultur sondern der Ausdruck der Wirtschaft in ihrer Kultur ist darzustellen. Es handelt sich mit andern Worten um den Versuch, einen wirtschaftlichen Prozeß als anschauliches Urphänomen zu erfassen, aus welchem alle Lebenserscheinungen der Passagen (und insoweit des 19. Jahrhunderts) hervorgehen." (573)

#### *Bemerkung*

Besonders schwer ist es bei zwei Motiven, die Benjamin offenbar sehr beschäftigten, zu erkennen, wie er sie ohne theoretische Ausführungen, nur durch Zitate hätte darstellen können. Das eine ist die Verbindung der Passagen mit Bildern der antiken Mythologie. So vergleicht er in dem Konvolut "Antikisches in Paris, Katakomben" die Passagen mit der Unterwelt: "Man zeigte im alten Griechenland Stellen, an denen es in die Unterwelt hinabging. Auch unser waches Dasein ist ein Land, in dem es an verborgenen Stellen in die Unterwelt hinabgeht, voll unscheinbarer Örter,

---

<sup>435</sup> In der Rezension von Rolf Michaelis (ZEIT 28/1982) finde ich diese zitierten Sätze allerdings nicht: <http://www.zeit.de/1982/28/buch-der-blitze>.

wo die Träume münden. Das Häuserlabyrinth der Städte gleicht am hellen Tage dem Bewußtsein; die Passagen münden tagsüber unbemerkt in die Straßen. Nachts unter den dunklen Häuermassen aber tritt ihr kompakteres Dunkel erschreckend heraus." (135)

Das andere Motiv, das zweifellos umfangreiche theoretische Darlegungen erfordert hätte, ist Benjamins Gedanke, die bürgerliche Klasse sei eigentlich ein Traumkollektiv. Er notierte: "Lehrte nicht Marx, daß die Bourgeoisie als Klasse niemals [267] zu einem restlos erhellten Bewußtsein ihrer selbst kommen kann? Und ist man, wenn dies zutrifft, nicht berechtigt, den Gedanken des Traumkollektivs (das ist das bürgerliche Kollektiv) an seine These anzuschließen?" (1033)

#### *Bemerkung*

In meinen bisherigen Ausführungen über Benjamins schriftstellerische Tätigkeit während der Emigration – in dem, was ich über den Kunstwerkessay, die Baudelaireinterpretation und das Passagen-Werk sagte – war immer wieder ein kritischer Unterton enthalten, den einige von Ihnen wohl sogar als unangenehm krittelnd empfunden haben. Auf keinen Fall jedoch war diese Kritik als Ausdruck von Respektlosigkeit gemeint. Es ist – das hätte ich vielleicht öfter hervorheben sollen – einfach bewundernswert, daß Benjamin unter den sehr unwürdigen Existenzbedingungen seines Exils überhaupt in dieser Weise geistig weiterarbeitete, statt alle Energie auf die Verbesserung seiner realen Situation zu verwenden. Aber gerade die von mir bisher behandelten Projekte vertrugen nicht die Unruhe und Hast, zu der Benjamin seine Lebensverhältnisse zwangen. Es handelt sich um Themen, die der geduldigen und ungestörten Ausführung bedurft hätten.

Was jenen Untersuchungen schädlich war, – der äußere Druck, unter dem sie entstanden, – hat umgekehrt seiner letzten Arbeit, den GESCHICHTSPHILOSOPHISCHEN THESEN, eine Intensität zuwachsen lassen, die ihnen in einer idealen Schaffenszeit wohl versagt geblieben wäre.

Räumlich, zeitlich, materiell, in jeder Beziehung war Benjamin eingeschränkt, – teilweise hatte er nicht einmal normales Schreibpapier zur Verfügung –, aber der durch die äußeren Umstände diktierte Imperativ, [268] buchstäblich jedes Wort zu wägen, wurde gleichsam zum Formprinzip der Thesen. Die Sprache gewinnt in ihnen eine Kraft, die Ausdruck der Not ist.

Inhaltlich handelt es sich im Gedanken, die sich bei Benjamin seit seiner frühen Studentenzeit vorbereitet hatten. Scholem berichtet, daß er Benjamin 1915 im Anschluß an eine Diskussion über Geschichtsphilosophie kennengelernt habe. Scholem hatte in dieser Diskussion den Vortrag eines Nietzscheaners kritisiert, der die völlige Abwendung von der Vergangenheit und der Historie gefordert hatte. Benjamin sprach Scholem daraufhin an und lud ihn in seine Wohnung ein. In Scholems Erinnerungen heißt es: "Er ging gleich in medias res. Er beschäftigte sich viel mit dem Wesen des historischen Prozesses und machte sich Gedanken über Geschichtsphilosophie. Deshalb habe ihn interessiert, was ich gesagt hätte (...)." Trotz dieses überaus starken Interesses an Geschichtsphilosophie hat Benjamin aber in den folgenden fünfundzwanzig Jahren nicht eine einzige Arbeit mit einer im speziellen Sinn geschichtsphilosophischen Thematik veröffentlicht oder geschrieben. Das lange Schweigen über das, was ihn am meisten beschäftigte, explodierte gleichsam in den GESCHICHTSPHILOSOPHISCHEN THESEN von 1940.<sup>436</sup> Benjamin selbst schrieb in einem Brief, der dem Institut für Sozialforschung die Absendung des Manuskripts ankündigte: "Der Krieg und die Konstellation, die ihn mit sich brachte, hat mich dazu geführt, einige Gedanken niederzulegen, von denen ich sagen kann, daß ich sie an die zwanzig Jahre bei mir verwahrt, ja, verwahrt vor mir selber gehalten habe." Mit der "Konstellation, die den Krieg mit sich brachte", meinte Benjamin vor allem den Hitler-Stalin-Pakt.

---

<sup>436</sup> Erstveröffentlichung in: Institut für Sozialforschung: WALTER BENJAMIN ZUM GEDÄCHTNIS (Hrsg. von Max Horkheimer und Theodor Wiesengrund-Adorno), Los Angeles 1942 (Veröffentlichung unter dem Titel GESCHICHTSPHILOSOPHISCHE REFLEXIONEN). Aktuell (mit allen Varianten und Materialien): Walter Benjamin: ÜBER DEN BEGRIFF DER GESCHICHTE (in: Werke und Nachlass – Kritische Gesamtausgabe, Bd. 19, Berlin 2010).

Die zehnte der 18 Thesen, also die, die [269] am Beginn ihrer zweiten Hälfte steht, bezeichnet den aktuellen Bezug. Ich zitiere: "Der Gedankengang, den wir hier verfolgen, (...) beabsichtigt in einem Augenblick, da die Politiker, auf die die Gegner des Faschismus gehofft hatten, am Boden liegen und ihre Niederlage mit dem Verrat an der eigenen Sache bekräftigen, das politische Weltkind aus den Netzen zu lösen, mit denen sie es umgarnt hatten." Die Wendung vom politischen "Weltkind" spielt auf eine Metapher Goethes an; die direkte Formulierung "Menschen, die politisch guten Willens sind" war Benjamin vermutlich zu pathetisch und auch zu abgenutzt. Diese Menschen sollen also aus den Netzen gelöst werden, mit denen die marxistischen Politiker sie umgarnt hatten. Das klingt zunächst so, als ob diese Politiker eigentlich weltanschauungslos gewesen seien und den Marxismus nur als Instrument zur Umgarnung der Massen benutzt hätten. Benjamin stellt jedoch im nächsten Satz klar, daß nach seiner Auffassung die Politiker der Arbeiterparteien selbst die falschen Dinge glauben, die sie vertreten. Er sagt: "Die Betrachtung geht davon aus, daß der sture Fortschrittsglaube dieser Politiker, ihr Vertrauen in ihre 'Massenbasis' und schließlich ihre servile Einordnung in einen unkontrollierbaren Apparat drei Seiten derselben Sache gewesen sind."

Dieselbe Sache, die sich in den drei Aspekten – sturer Fortschrittsglaube, irriges Vertrauen auf die Massenbasis des Sozialismus und servile Einordnung in einen unkontrollierbaren Apparat – äußert, diese selbe Sache also ist eine leichtfertige Weltzugewandtheit, die Begierde, im Treiben der Welt mitzumachen, oder anders gesagt: die Vorstellung, man sei genauso schlau wie die Welt oder sogar noch schlauer. Benjamin [270] fordert dagegen die Abkehr von der Welt als erste Voraussetzung einer richtigen Einstellung zur Politik. Am Anfang der zehnten These heißt es: "Die Gegenstände, die die Klosterregel den Brüdern zur Meditation anwies, hatten die Aufgabe, sie der Welt und ihrem Treiben abhold zu machen. Der Gedankengang, den wir hier verfolgen, ist aus einer ähnlichen Bestimmung hervorgegangen." Es ist unverkennbar, wie Benjamin hier

auch seine eigene Weltfremdheit verteidigt, die ihm oft genug mag vorgehalten worden sein. Aber zugleich gilt die Wahrheit des von Benjamin direkt Gemeinten, daß die Politik der marxistischen Parteien immer viel zu realitätstüchtig war, viel zu bereit, sich dem Treiben der Welt anzupassen, und zwar gilt dies für die kommunistische Richtung ebensowohl wie für die sozialdemokratische. Weil sie ständig den Erfolg wollten und nach weltlichen Maßstäben auch erfolgreich waren, blieben sie im Hinblick auf das eigentliche Ziel, den Sozialismus, völlig erfolglos.

Als bestätigende Beispiele für seine These, daß die erste Voraussetzung für geschichtsphilosophisch-politische Einsicht die rigorose Abkehr von der Welt sei, hätte Benjamin die beiden tiefsten Denker der Neuzeit auf diesem Gebiet – Rousseau und Marx – nennen können. Beide waren ganz und gar unfähig, sich in der Welt lebenspraktisch zu orientieren, und wären sehr bald zugrundegegangen, wenn nicht lebenskluge Menschen sich ihrer angenommen hätten; im Fall von Rousseau zunächst Madame de Warens, dann andere wie Diderot, der Herzog von Luxembourg oder ganz zuletzt der Marquis von Ermenonville. Und Marx wäre ohne die Hilfe des realitätstüchtigen Engels in der Erfahrungswelt verloren gewesen wie ein führerloser Blinder. [271] Das gilt nicht nur in der Hinsicht, daß Engels ihn und seine Familie über dreißig Jahre lang ernährte. Sondern vor allem bedurfte Marx auch in seiner sogenannten politischen Praxis, also in seinen Versuchen der Einflußnahme auf die deutsche Sozialdemokratie und auf die erste Internationale, der dirigierenden Hand von Engels. Wo immer diese fehlte, gab es nur Mißgriffe.

Benjamin spart diesen Hinweis auf die Weltfremdheit von Rousseau und Marx aus, wie es dem verknappenden Stil der Thesen entspricht. Er geht auch nicht auf die Frage ein, wie die erstaunliche Mischung von Weltabkehr und Weltversiertheit zu beurteilen ist, die in der vollendetsten Form Hegel und Lenin verkörperten. Bei beiden verband sich die extreme Geringschätzung der gegebenen Erfahrungswelt mit einer untrüglichen Fähigkeit, die Konstellationen dieser Realität richtig zu erfassen und zu

kalkulieren, wenn auch diese Verbindung bei Hegel mehr theoretische, bei Lenin mehr praktische Gestalt annahm. In gewisser Weise stellte, obzwar weniger markant ausgeprägt, auch Adorno als Benjamin unmittelbar gegenwärtiges Beispiel diese Mischung dar. Adorno stand in der Mitte zwischen der Weltklugheit Horkheimers und der Weltfremdheit Benjamins.

Es ist vielleicht noch ein Wort angebracht zu der Aktualisierung, die man der eben behandelten These Benjamins in der Studentenbewegung und ihrem Gefolge gegeben hat. Aus der berechtigten Kritik an der falschen Realitätstüchtigkeit von Kommunismus und Sozialdemokratie hat man dort die Folgerung gezogen, daß revolutionäre politische Programme gar nicht unrealistisch genug sein können. Marcuse hat ja die GESCHICHTSPHILOSOPHISCHEN THESEN in seinen Sammelband "Walter Benjamin, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze" aufgenommen, über [272] den ich schon einmal sprach, und der in den Jahren 1967 und 1968 ein Leittext der Studenten war. Aber Benjamin selbst schreckte die Vorstellung einer direkten Anwendung seiner Gedanken. Er schrieb an Adornos Frau<sup>437</sup>: "Daß mir nichts ferner liegt als der Gedanke an eine Publikation dieser Aufzeichnungen brauche ich Dir nicht zu sagen. Sie würde dem enthusiastischen Mißverständnis Tür und Tor öffnen." Von einem solchen enthusiastischen Mißverständnis Benjamins während der Studentenbewegung kann man mit Grund sprechen, zumal es mit der Weltabkehr jener Bewegung, die geradezu mediensüchtig war, nicht weit her war. Auch bei der Nachfolgeorganisation der Studentenbewegung,

---

<sup>437</sup> Gretel Karplus war seit 1930 mit Benjamin eng befreundet, ganz unabhängig von Adorno, den sie 1937 heiratete. Vgl. Christoph Gödde, Henri Lonitz (Hrsg.): WALTER BENJAMIN / GRETEL ADORNO: BRIEFWECHSEL 1930 – 1940 (Frankfurt/M. 2005)

den Grünen<sup>438</sup>, wäre eine wesentliche Kritik wohl die, daß sie zwar völlig unrealistische Forderungen stellen, ansonsten aber auf höchst unangenehme Weise realitätstüchtig sind, vor allem beim Anzapfen staatlicher Gelder. In anderer Form stellt sich dieser Widerspruch so dar, daß die Grünen inhaltlich Antiamerikanismus vertreten, zugleich aber ihr Erscheinungsbild weitaus stärker als die anderen Parteien amerikanisiert haben, indem sie sich vor allem mit Showelementen, Gags, Pseudokonkretismen und mediengerechtem Unterhaltungswert verkaufen.

In der elften These spezifiziert Benjamin das falsche Weltvertrauen der sich marxistisch nennenden Parteien als deren Hoffnung, durch den technischen Fortschritt zum Erfolg getragen zu werden. Benjamin sagt: "Es gibt nichts, was die deutsche Arbeiterschaft in dem Grade korrumpiert hat wie die Meinung, sie schwimme mit dem Strom. Die technische Entwicklung galt ihr als das Gefälle des Stromes, mit dem sie zu schwimmen meinte. Von da war es nur ein Schritt zu der Illu- [273] sion, die Fabrikarbeit, die im Zuge des technischen Fortschritts gelegen sei, stelle eine politische Leistung dar. Die alte protestantische Werkmoral feierte in säkularisierter Gestalt bei den deutschen Arbeitern ihre Auferstehung." Und Benjamin fährt dann nach dem Hinweis darauf, daß sich Marx gegen diese Vergötzung der Arbeit zur Wehr gesetzt hat, fort: "Dieser vulgärmarxistische Begriff von dem, was die Arbeit ist, (...) will nur die Fortschritte der Naturbeherrschung, nicht die Rückschritte der Gesellschaft wahrhaben. Er weist schon die technokratischen Züge auf, die später im Faschismus begegnen werden. Zu diesen gehört ein Begriff der Natur, der sich auf unheilverkündende Art von dem in den spezialistischen Utopien

---

<sup>438</sup> Die Partei DIE GRÜNEN entstand aus Bündnissen der Anti-Atomkraft- und Umweltbewegung, der Neuen Sozialen Bewegungen, der Friedensbewegung und der Neuen Linken. Am 30. September 1979 fand in Sindelfingen bei Stuttgart ein Treffen von etwa 700 Anhängern der ökologischen Bewegung statt, das in der Gründung der Grünen in Baden-Württemberg als erstem Landesverband resultierte. Am 16. Dezember 1979 wurde in Hersel bei Bonn ein Landesverband in Nordrhein-Westfalen gegründet. Am 12./13. Januar 1980 wurde in Karlsruhe die Bundespartei DIE GRÜNEN gegründet. Das erste Bundesprogramm umschrieb die Grundhaltung der Grünen als "sozial, ökologisch, basisdemokratisch, gewaltfrei". – Als Gründungsmitglied des Kreisverbands Wuppertal und Delegierter beim NRW-Landesparteitag 1980 habe ich die Grünen in keiner Weise als "Nachfolgeorganisation" der Studentenbewegung empfunden, obwohl diese zweifellos die bedeutendste Wegbereiterin für verschiedene Bewegungen von unten war.

des Vormärz abhebt. Die Arbeit, wie sie nunmehr verstanden wird, läuft auf die Ausbeutung der Natur hinaus, welche man mit naiver Genugtuung der Ausbeutung des Proletariats gegenüberstellt." Benjamin veweist nun allerdings auf eine Ausführung von Fourier, deren Hochschätzung für mich völlig unverständlich ist. Ich zitiere: "Nach Fourier sollte die wohlbeschaffene gesellschaftliche Arbeit zur Folge haben, daß vier Monde die irdische Nacht erleuchteten, daß das Eis sich von den Polen zurückzieht, daß das Meerwasser nicht mehr salzig schmecke und die Raubtiere in den Dienst der Menschen träten. Das alles illustriert eine Arbeit, die, weit entfernt die Natur auszubeuten, von den Schöpfungen sie zu entbinden imstande ist, die als mögliche in ihrem Schoß schlummern."

Was daran erfreulich sein soll, daß es nachts nicht mehr dunkel wird, oder welche Dienste die Raubtiere dem Menschen erweisen sollen, ist mir, wie gesagt, schleierhaft; ganz zu [274] schweigen von den anderen zwei Beispielen – daß das Polareis aufgetaut wird – was unmittelbar zur Überflutung zumindest von Europa führen würde – und dem seltsamen Wunsch, daß das Meerwasser in Süßwasser umgewandelt wird, wodurch alle oder fast alle Meereslebewesen verenden würden. Aber ich will nicht wieder Benjamin bekritteln. Die Idee, die er vor Augen hatte, ist die eines völlig veränderten Verhältnisses des Menschen zur Natur, und so mißverständlich die von Fourier übernommenen Beispiele sein mögen, so berechtigt ist der Vorwurf gegen den Marxismus, daß er blind auf den Fortschritt der Naturausbeutung setzte.<sup>439</sup>

---

<sup>439</sup> Der französische Gesellschaftstheoretiker Charles Fourier (1772-1832) gilt noch heute als ein wesentlicher Vordenker kapitalismuskritischer, ökologischer, auch humanökologischer Konzeptionen. Zu seinen Hauptthemen gehörte die Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie Überlegungen zum Grundeinkommen. Allerdings war er auch einer der ersten Vordenker des Antisemitismus.



Im Zentrum von Benjamins Thesen steht jedoch die Kritik am Fortschrittsbegriff überhaupt und an dem diesem Fortschrittsbegriff zugrundeliegenden Konzept der historischen Zeit. Die dreizehnte These lautet:<sup>440</sup>

"Die sozialdemokratische Theorie, und noch mehr die Praxis, wurde von einem Fortschrittsbegriff bestimmt, der sich nicht an die Wirklichkeit hielt, sondern einen dogmatischen Anspruch hatte. Der Fortschritt, wie er sich in den Köpfen der Sozialdemokraten malte, war, einmal, ein Fortschritt der Menschheit selbst (nicht nur ihrer Fertigkeiten und Kenntnisse). Er war, zweitens, ein unabschließbarer (einer unendlichen Perfektibilität der Menschheit entsprechender). Er galt, drittens, als ein wesentlich unaufhaltsamer (als ein selbsttätig eine grade oder spiralförmige Bahn durchlaufender). Jedes dieser Prädikate ist kontrovers, und an jedem könnte die Kritik ansetzen. Sie muß aber, wenn es hart auf hart kommt, hinter all diese Prädikate zurückgehen und sich auf etwas richten, was ihnen gemeinsam ist. Die Vorstellung eines Fortschritts des Menschengeschlechts in der Geschichte ist von der Vorstellung ihres eine homogene und leere Zeit durchlaufenden Fortgangs nicht abzulösen. Die Kritik an der Vorstellung dieses Fortgangs muß die Grundlage der Kritik an der Vorstellung des Fortschritts überhaupt bilden."<sup>441</sup>

Gegen diese Vorstellung von einer leeren und homogenen Zeit als der Trägerin des Fortschritts setzt Benjamin die Idee, daß es in der historischen

<sup>440</sup> Das hier folgende Zitat der vollständigen XIII. These fehlt im Typoskript. Sie trägt bei Benjamin noch das Motto: "Wird doch unsere Sache alle Tage klarer und das Volk alle Tage klüger. Josef Dietzgen: Sozialdemokratische Philosophie". (Walter Benjamin, *SCHRIFTEN*, hrsg. von Theodor W. Adorno und Gretel Adorno unter Mitwirkung von Friedrich Podszus, Frankfurt/M. 1955, Bd. 1, S. 502)

<sup>441</sup> Adorno kommentiert diese These folgendermaßen: "Der Begriff von Geschichte, in dem Fortschritt seinen Ort hätte, ist emphatisch, der Kantische allgemeine oder weltbürgerliche, keiner von partikularen Lebenssphären. Die Angewiesenheit des Fortschritts auf Totalität aber kehrt einen Stachel wider ihn. Das Bewußtsein davon beseelt Benjamins Polemik gegen die Verkoppelung von Fortschritt und Menschheit in den Thesen ÜBER DEN BEGRIFF DER GESCHICHTE, dem Wichtigsten wohl, was zur Kritik der Fortschrittsidee von seiten solcher gedacht wurde, die man krud politisch zu den Progressiven zählt: 'Der Fortschritt, wie er sich in den Köpfen der Sozialdemokraten malte, war, einmal, ein Fortschritt der Menschheit selbst (nicht nur ihrer Fertigkeiten und Kenntnisse).' So wenig aber die Menschheit tel quel fortschreitet nach dem Reklamerezept des Immer-besser-und-besser, so wenig ist doch eine Idee von Fortschritt ohne die der Menschheit; der Sinn des Benjaminschen Passus dürfte denn auch eher der Vorwurf sein, daß die Sozialdemokraten den Fortschritt von Fertigkeiten und Kenntnissen mit dem der Menschheit verwechselten, als daß er diesen selbst aus der philosophischen Reflexion hätte ausmerzen wollen. (...)" (Theodor W. Adorno: *FORTSCHRITT*, in: *STICHWORTE*, Frankfurt/M. 1969; GS 10.2, S. 618-619)

Zeit, unabhängig von ihrem kontinuierlichen Verlauf, Korrespondenzen gibt, die wie Splitter aufeinander verweisen. Ein Ereignis der Vergangenheit kann plötzlich unmittelbar Gegenwart werden; das Vergangene schließt sich mit dem Präsens zusammen über den leeren Ablauf der Jahrtausende hinweg, wird, wie Benjamin es mit einem von ihm akzentuierten Begriff ausdrückt, Jetztzeit. Als Beispiel nennt er in der 14. These Robespierres Bezug auf das antike Rom. Ich zitiere: "Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit, sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet. So war für Robespierre das antike [275] Rom eine mit Jetztzeit geladene Vergangenheit, die er aus dem Kontinuum der Geschichte herausprengte. Die Französische Revolution verstand sich als das wiedergekehrte Rom."

Dieser Vergangenheitsbezug darf aber nicht nur so verstanden werden, daß die Gegenwart aus dem früheren, das zur Jetztzeit wird, Kraft schöpft. Vielmehr kommt das Vergangene durch die Aktualisierung erst zu sich selbst. Es liegt gleichsam unerlöst in der Geschichte wie im Grab und wartet darauf, aus dieser Indifferenz gerissen und damit erlöst zu werden. Es will gebraucht werden. Benjamin sagt in der 2. These: "Die Vergangenheit führt einen zeitlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. Es besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Wir sind auf der Erde erwartet worden. Uns ist wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine schwache messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat." Benjamin hat in der Wendung "uns ist eine schwache messianische Kraft mitgegeben" das Wort "schwach" unterstrichen. Eine starke Kraft der Erlösung hätte nur der Messias selbst, der die gesamte Geschichte gegenwärtig machen, den Sturm der Zeit stillstellen würde.

Es ist nach Benjamin der Grundfehler der marxistischen Parteien, daß sie zukunftsgerichtet sind, nicht wie es Robespierre war, der Vergangenheit zugewandt. Auch für Marx selbst nimmt Benjamin noch an, daß es ihm vor

allem um die Rettung des Einst, die Rächung früheren Unrechts ging. Erst die Sozialdemokratie habe die unselige Wendung auf die Zukunftsperspektive vollzogen. Ich zitiere: "Bei Marx tritt die unterdrückte Klasse als die letzte geknechtete, als die [276] rächende Klasse auf, die das Werk der Befreiung im Namen von Generationen von Geschlagenen zu Ende führt. Dieses Bewußtsein, das für kurze Zeit im Spartacus noch einmal zur Geltung gekommen ist, war der Sozialdemokratie von jeher anstößig. Sie gefiel sich darin, der Arbeiterklasse die Rolle einer Erlöserin künftiger Generationen zuzuspielen. Sie durchschnitt ihr damit die Sehne der besten Kraft. Die Klasse verlernte in dieser Schule gleich sehr den Haß wie den Opferwillen. Denn beide nähren sich an dem Bild der geknechteten Vorfahren, nicht am Ideal der befreiten Enkel."

Das Eingedenken, das die Vergangenheit erlöst, bewirkt zugleich, daß der temporale Ablauf der Gegenwart einsteht, stillgestellt ist. Benjamin verweist darauf, daß während der Julirevolution "an mehreren Stellen von Paris unabhängig voneinander und gleichzeitig nach den Turmuhren geschossen wurde", und er sieht in dieser Handlung den Ausdruck der eigentlichen Intention der Revolution. Benjamin kommentiert: "Auf den Begriff einer Gegenwart, die nicht Übergang ist, sondern in der Zeit einsteht und zum Stillstand gekommen ist, kann der historische Materialist nicht verzichten."<sup>442</sup>

Nun ist aber der Denker nicht darauf angewiesen, auf eine Revolution zu warten, wenn er diesen Stillstand der Zeit erfahren will. Er vollzieht sich in jeder wahrhaften Erkenntnis des Vergangenen. Chokhaft kristallisiert sich in ihr dessen Bild, als Monade, wie Benjamin mit dem Leibnizschen Begriff sagt, d. h. als das Vereinzelte, das zugleich das ganze Universum spiegelt. Ich zitiere aus der 17. These, die Benjamin als Zusammenfassung seiner Methodologie ansah: "Zum [277] Denken gehört nicht nur die Bewegung der Gedanken, sondern ebenso ihre Stillstellung. Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es

---

<sup>442</sup> Bekanntlich wurde auch ein Revolutionskalendarium mit eigenen Monatsnamen dekretiert.

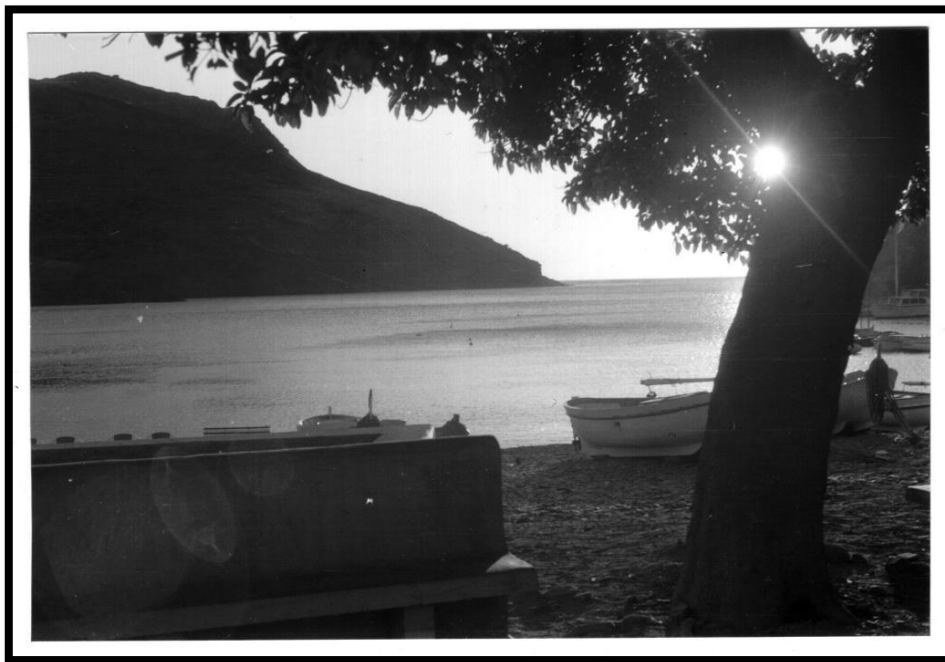
derselben einen Chok, durch den es sich als Monade kristallisiert. Der historische Materialist geht an einen geschichtlichen Gegenstand einzig und allein heran, wo er ihm als Monade entgegentritt. In dieser Struktur erkennt er das Zeichen einer messianischen Stillstellung des Geschehens, anders gesagt, einer revolutionären Chance im Kampf für die unterdrückte Vergangenheit."

Benjamin vermeidet hier den Begriff Dialektik, den er an anderen Stellen gebraucht, wo er von einer "Dialektik im Stillstand" spricht. Er bedeutet auf der einen Seite, auf der des Denkens, den Zusammenfall von äußerster Dynamik und äußerster Statik. Denn der Stillstand geht ja, wie Benjamin es in dem eben von mir vorgelesenen Zitat beschrieb, aus der extremen Bewegung des Gedankens hervor. Aber auch auf der anderen Seite, auf der des Gegenstandes, gibt es die Koinzidenz von äußerster Statik und Dynamik. Denn der Gegenstand kristallisiert sich zwar als Monade, wird also statisch, aber nur für einen plötzlichen Augenblick. Es wäre ein völliges Mißverständnis, wenn man meinen würde, Benjamin habe mit der Erkenntnis der Monade eine ein für allemal feststehende Erkenntnis gewollt. In der 5. These sagt er: "Das wahre Bild der Vergangenheit huscht vorbei. Nur als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten." In einer Vorarbeit hat er direkt den Begriff "dialektisches Bild" gebraucht und definiert: "Das dialektische Bild ist ein Kugel- [278] blitz, der über den ganzen Horizont des Vergangenen läuft." Man sieht dieses Bild, die Monade, nur für einen Augenblick. Es bleibt dann aber für immer in der unwillkürlichen Erinnerung.

Als Gegenposition zu seinem eigenen Engagement für die Vergangenheit benennt Benjamin den Historismus, also die Geschichtsforschung, die beschreiben will, wie frühere Zustände und Verhältnisse "wirklich gewesen sind". Sie tötet nach Benjamin das Tote noch einmal, statt es zum Leben zu erwecken. Mit einem etwas markigen Spruch heißt es in der 16. These: "Er überläßt es andern, bei der Hure 'Es

war einmal' im Bordell des Historismus sich auszugeben. Er bleibt seiner Kräfte Herr; Manns genug, das Kontium der Geschichte aufzusprengen." Auf Benjamins Kritik am Historismus will ich aber nicht näher eingehen. Der Historismus ist heute – nicht zuletzt durch die Wirkung Benjamins – tot und erledigt. In allen mit der Geschichte befaßten Geisteswissenschaften geht es fast nur noch darum, Vergangenes in die Perspektive unserer Gegenwart zu rücken. Ob Benjamin über diese Entwicklung glücklich gewesen wäre, ist wohl zu bezweifeln.

*Schlußbemerkung zu Benjamin*



Port Bou, unterhalb des Friedhofs (1972)

[279] Wir haben nun nur noch zwei Wochen Zeit, uns mit Adorno zu beschäftigen, und deshalb werde ich, anders als bei Benjamin und Horkheimer, auf Erzählungen über das Leben und den Werdegang verzichten. Wer sich darüber informieren will, kann das wohl am besten tun mit Hilfe des Adorno-Sonderbandes der Zeitschrift *Text und Kritik*, der 1977 erschien und von dem vor kurzem eine zweite Auflage herausgekommen ist.<sup>443</sup> In diesem Band findet sich vor allem auch eine sehr informative Studie von Carlo Petazzi über die ersten fünfundzwanzig Jahre von Adornos Leben, also die Zeit von 1903 bis 1938, bis zu dem Jahr, in dem er in die USA übersiedelte. Eine Biographie Adornos, die dem Buch von Fuld über Benjamin vergleichbar wäre oder dem von Gumnior und Ringguth über Horkheimer, gibt es bislang noch nicht.<sup>444</sup>

Ich möchte mich nun besonders der NEGATIVEN DIALEKTIK zuwenden, dem philosophischen Hauptwerk Adornos, das 1966, drei Jahre vor seinem Tod, erschien.<sup>445</sup> Dabei ist wohl zunächst etwas zum Titel des Buches zu sagen. Adorno selbst kommentiert ihn am Anfang des Vorworts mit den folgenden vier Sätzen: "Die Formulierung negative Dialektik verstößt gegen die Überlieferung. Dialektik will bereits bei Platon, daß durchs Denkmittel der Negation ein Positives sich herstelle; die Figur einer Negation der Negation benannte das später prägnant. Das Buch möchte Dialektik von derlei affirmativem Wesen befreien, ohne an Bestimmtheit etwas nachzulassen. Die Entfaltung seines paradoxen Titels ist eine seiner Absichten."

Wenn sich Adorno hier auf Platon bezieht, so hat er dabei wohl die Gesamttendenz von dessen Werk vor Augen; daß nämlich [280] Sokrates in den Dialogen zunächst immer als negierender destruierender Denker auftritt und das Positive, die Ideenlehre, stets nur durch solche Prozesse der

---

<sup>443</sup> Heinz Ludwig Arnold (Hrsg.): *Theodor W. Adorno (Sonderband text+kritik; München 1977)*

<sup>444</sup> Inzwischen sind mehrere lesenswerte biografische Gesamtdarstellungen (aus unterschiedlichen Blickwinkeln und mit verschiedenen Schwerpunkten) auf dem Markt (Detlev Claussen, Lorenz Jäger, Stefan Müller-Doohm). Auch Hartmut Scheibles kleine Monographie bei rororo ist weiterhin lesenswert.

<sup>445</sup> Vgl. hierzu auch Adornos VORLESUNG ÜBER NEGATIVE DIALEKTIK von 1965/66 (Frankfurt/M. 2007).

Negation hindurch erscheint. In den buchstäblichen Definitionen der Dialektik, die Platon gibt, bedeutet Dialektik allerdings etwas anderes, nicht die Umwandlung des Negativen ins Positive, sondern das höchste Verfahren der Philosophie, das erst durchführbar wird, wenn alle negativen Dinge, die falschen Meinungen, die Fixierung an die Erscheinungswelt, die Begierden usw. überwunden sind; wenn man sich also schon im rein positiven Reich der Wahrheit befindet. Mit Hilfe der Dialektik soll dann die Fundierung der Ideen in der höchsten Idee, der Idee des Guten, erkannt werden. Es wird dabei zunächst die Voraussetzung gemacht, daß es Ideen gibt, und es wird dann gefragt, was aus dieser Voraussetzung folgt, nämlich der Satz, daß der Kosmos gut ist – alles Gute kommt aus den Ideen; gäbe es keine Ideen, so wäre die Welt ein Kehrlichthaufen –, und aus der Folgerung wird rückwirkend die Voraussetzung, daß es Ideen gibt, durchsichtig. Dialektik in dem Sinn, in dem Platon sie definiert, hat überhaupt nichts mit der Begriffsspannung *negativ – positiv* zu tun, sondern allein mit der Konstellation "voraussetzen" und "durchsichtig machen der Voraussetzung". Der Denker steigt von der Voraussetzung zu deren Ursprung hinauf und dann wieder zur Voraussetzung hinab, hat sie nunmehr aber begriffen. Die maßgebliche Definition der Dialektik in der *Politeia* 511 b lautet: "So verstehe denn auch, daß ich unter (der höchsten Form der Erkenntnis) dasjenige meine, was die Vernunft unmittelbar ergreift, indem sie mittels des dialektischen Vermögens Voraussetzungen macht, nicht als Anfänge, sondern wahrhaft Voraussetzungen als Einschnitt und Anlauf, damit sie, bis zum Aufhören aller Voraus- [281] setzung an den Anfang von allem gelangend, diesen ergreife und so wiederum, sich an alles haltend, was mit jenem zusammenhängt, zum Ende hinabsteige, ohne sich überhaupt irgendeines sinnlich Wahrnehmbaren, sondern nur der Ideen selbst an und für sich dazu zu bedienen, und so am Ende eben zu ihnen, den Ideen, gelange."

Die Dialektik ist also bei Platon das eigentliche Medium der Erfassung der Ideen, jenseits der Sphäre von sinnlicher Wahrnehmung, Negativität

und Kritik. Und philologisch gesehen, ist Adorno sicherlich im Unrecht, wenn er sagt, Dialektik bei Platon meine, durch Negatives zum Positiven zu gelangen. Aber, wie gesagt, was die Gesamttendenz der Platonischen Dialoge angeht, so hat er insofern recht, als in ihnen das Negative, die Zersetzung vorgefundener Meinungen immer am Anfang steht. Ich sage das übrigens nicht, um Adorno philologisch zu schulmeistern, sondern weil ich schon öfters von Studenten auf die Frage, was Dialektik bei Platon bedeute, die Antwort gehört habe, durchs Denkmittel der Negation ein Positives herzustellen. Die ersten Sätze der NEGATIVEN DIALEKTIK haben ja die meisten gelesen, und so kann sich dann leicht eine derartige, buchstäblich nicht richtige Ansicht einprägen. –

Außer auf Platon verweist Adorno in der Eingangspassage des Vorworts der NEGATIVEN DIALEKTIK auf Hegel, allerdings ohne den Namen zu nennen. Er sagt nur: "Die Figur einer Negation der Negation benannte das später prägnant." Die Negation der Negation ist die Grundfigur des Hegelschen Denkens. Ihr Gehalt ist die Überzeugung, daß Negativität nur durch Negativität überwunden werden kann, nicht aber dadurch, daß man ihr etwas Positives gegenüberstellt. Um das wenigstens durch ein Beispiel zu verdeutlichen, so [282] kann man nach Hegel die Zerrissenheit und Orientierungslosigkeit, in die das Leben der Menschen in der Neuzeit durch die kritische Reflexion und die Aufklärung geraten ist, nicht dadurch aufheben, daß man etwa, wie es viele Romantiker getan haben, zum Katholizismus konvertiert und derart eine neue Positivität sucht, sondern allein dadurch, daß man jenes Negative, die Reflexion, noch einmal reflektiert und so ins Positive wendet. Hegel glaubte nun aus Gründen, deren Darstellung jetzt zu viel Zeit in Anspruch nehmen würde, daß der Umschlag des auf die Spitze getriebenen Negativen ins Positive immer erfolgt, und von diesem Glauben distanziert sich Adorno in den einleitenden Sätzen der Vorrede. Im dritten Satz muß ganz stark ein scheinbar unwesentliches Beiwort betont werden. Adorno sagt: "Das Buch möchte Dialektik von derlei affirmativem Wesen befreien (...)". Dieses



"derlei" beinhaltet, daß nicht etwa alles Positive oder Affirmative ausgeschlossen werden soll, sonst hätte Adorno ja gesagt: Das Buch möchte Dialektik von allem affirmativen Wesen befreien. Vielmehr geht es nur um den Ausschluß des Glaubens an die Notwendigkeit oder gar an den Automatismus des Umschlags ins Positive, so wie er sich bei Hegel findet. Der Umschlag kann, aber muß nicht erfolgen.

Der Titel "Negative Dialektik" würde völlig mißverstanden, wenn man daraus schlösse, daß der Autor an überhaupt nichts glaubt, alles nur zersetzen wollte und nun auch noch das letzte Schlupfloch, Negatives positiv zu sehen, die Dialektik, zu verstopfen strebte. Es mag für Sie überraschend klingen, aber Adorno war für mich der positivste, der am wenigsten resignierte Mensch, den ich jemals kennengelernt habe. Es war ganz unverkennbar, daß er Grundgewißheiten hatte, um die ich ihn nur beneiden [283] konnte. Ich möchte fünf solche Grundgewißheiten nennen, auch wenn die Aufzählung sicherlich unangenehm pedantisch wirkt.

- Erstens die, daß die Kunst einen unkorruptibaren, unintegrierbaren Kern hat und daß, wie düster auch immer die Gesellschaft aussehen mag, die Kunst gerade als negative das Negative aufzuwiegen vermag.
- Zweitens die, daß auch das Denken das im strengen Sinn Wahre zu erreichen vermag. Nicht alle Gedanken sind relativ und damit egal. Das Denken ist nicht nur das Herrschaftsinstrument, als das Adorno es kritisierte, sondern auch das Medium der Befreiung. Auf Seite 19 der NEGATIVEN DIALEKTIK heißt es: "Ein wie immer fragwürdiges Vertrauen darauf, daß es der Philosophie doch möglich sei; daß der Begriff den Begriff, das Zurüstende und Abschneidende übersteigen und dadurch ans Begriffslose heranreichen könne, ist der Philosophie unabdingbar (...). Sonst muß sie kapitulieren

und mit ihr aller Geist. Nicht die einfachste Operation ließe sich denken, keine Wahrheit wäre, emphatisch wäre alles nur nichts."

- Drittens die Gewißheit, es gebe Schatten oder Reflexe oder Spuren der Transzendenz in dem Immanenz-zusammenhang selbst.
- Viertens die Sicherheit, daß, wenn man etwas Negatives erkennt und als negatives festhält, denkend festhält, es etwas von seiner negativen Kraft verliert.
- Und fünftens die merkwürdige Überzeugung, daß gerade die extreme Verzweiflung ein Rettendes und Lösendes enthält. Am Ende einer Diskussion mit dem konservativen Soziologen Arnold Gehlen sagte Adorno: "Ja, dann möchte ich darauf den Satz von Grabbe zitieren: 'Denn nichts als nur Verzweiflung kann uns retten'." <sup>446, 447</sup>

[284] Nach dieser Sie vielleicht irritierenden Vorbemerkung über die Positivität der NEGATIVEN DIALEKTIK möchte ich eingehen auf deren Einleitung und die neue Theorie des Widerspruchs, die Adorno in ihr entwickelt hatte und der er die höchste Wichtigkeit beimaß. Ich beziehe mich auf den Abschnitt "Dialektik kein Standpunkt" auf Seite 14.<sup>448</sup>

Ausgangspunkt der Darlegung Adornos ist die Situation, in die die Philosophie durch die unbegrenzte Aufnahmebereitschaft des Marktes geraten ist. "Dem Markt entgeht keine Theorie mehr: eine jede wird als mögliche unter den konkurrierenden Meinungen ausgebaut, alle zur Wahl gestellt, alle geschluckt." Wann, nach der Auffassung Adornos, diese Situation eingetreten ist, sagt der Satz nicht. Der einleitende Passus – "Dem

<sup>446</sup> Oder auch Hölderlin: "Nah ist / und schwer zu fassen der Gott. / Wo aber Gefahr ist, wächst / das Rettende auch." (Patmos)

<sup>447</sup> Eine weitere existenzielle Gewißheit Adornos war wohl diejenige von der Wahrheit in Kindheitserfahrungen.

<sup>448</sup> GS 6, S. 18 ("Dialektik ist das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität. Sie bezieht nicht vorweg einen Standpunkt.")

Markt entgeht keine Theorie mehr" – kann sich auf die neuzeitliche Entwicklung insgesamt beziehen; er kann aber auch auf die forcierte Integration während der letzten Jahrzehnte gemünzt sein, als deutlich wurde, daß intellektuelle Produkte, die "den Markt" angreifen, auf diesem die besten Chancen haben. In dieser Situation ist es nur marktkonformes Verhalten, wenn sich ein Philosoph im Stil des deutschen Idealismus geriert und den Anspruch erhebt, seine Theorien seien keine Meinungen, sondern rein von der Vernunft diktiert. Eine derart "selbstgerechte Anpreisung" lehnt Adorno ab. Er verhält sich zum Markt defensiv, will sich von ihm nur nicht dazu nötigen lassen, "zu verstummen". Dialektik – er gebraucht das Wort ohne den bestimmten Artikel, spricht also nicht von "der" Dialektik – strebt nicht das Monopol am Markt an, läßt sich aber ebensowenig von vornherein als bloßes Markenzeichen qualifizieren.

Ich lese die Vorbemerkung noch einmal im Zusammenhang vor:

[285] "Dem Markt entgeht keine Theorie mehr: eine jede wird als mögliche unter den konkurrierenden Meinungen angeboten, alle zur Wahl gestellt, alle geschluckt. So wenig indessen der Gedanke dagegen sich Scheuklappen umbinden kann; so gewiß die selbstgerechte Überzeugung, die eigene Theorie sei jenem Schicksal enthoben, in Anpreisung ihrer selbst ausartet, so wenig braucht Dialektik auf solchen Vorwurf hin und den daran haftenden ihrer Überflüssigkeit, des Beliebigen einer von außen aufgeklatschen Methode, zu verstummen."

Auf diese Vorbemerkung hin folgt direkt eine Definition von Dialektik – erstaunlich für den, der das Verdikt der PHILOSOPHISCHEN TERMINOLOGIE über Definitionen am Anfang als unbedingt gültiges Wort genommen hat. "Ihr Name sagt zunächst nichts weiter, als daß die Gegenstände in ihrem Begriff nicht aufgehen, daß diese in Widerspruch geraten mit der hergebrachten Norm der adaequatio." Diese Definition enthält einige mehrdeutige Bestandteile. Wenn Adorno sich auf den Namen von Dialektik bezieht, nicht auf ihren Begriff, so kann der Ausdruck "Name"

mindestens zweierlei meinen. Zum einen kann er besagen, daß hier zunächst nur die elementare Wortbedeutung von Dialektik angegeben werden soll; wobei allerdings die Schwierigkeit auftritt, daß das von Adorno Angeführte in keiner Weise dem geschichtlichen Ursprung des Wortes Dialektik oder dem, was man gewöhnlicherweise mit ihm assoziiert, entspricht. Der Ausdruck "Name" kann bei Adorno aber immer auch meinen, daß es um eine Bezeichnung im empathischen Sinn geht; eine Bezeichnung, die das Bezeichnete nicht "kategorial überspinnt", sondern den Focus seiner Einzigartigkeit darstellt. Gegen diese Auffassung spricht indessen das beiläufige "nichts weiter". Es hätte dann heißen müssen: "Ihr Name sagt in seiner intensivsten Bedeutung, [286] daß ...". – Wenn Adorno im ersten Teil der Definition von den "Gegenständen" spricht, die in ihrem Begriff nicht aufgehen, so läßt sich dabei einmal an die Gegenstände der individuellen Erfahrung denken, die sich der Ratio widersetzen – der Tod ist nur ein extremes Beispiel dieser Gegenstände. Es können aber auch die Gegenstände im buchstäblichen Sinn gemeint sein, also etwa die Differenz zwischen einem einzelnen wahrgenommenen Tisch als Ding und dem Allgemeinbegriff Tisch. Schließlich erinnert Adornos Formel "Gegenstände" an das Kantische Ding an sich, das sich von der begrifflich konstituierten Erscheinung unterscheidet. – Der Ausdruck "Begriff" wiederum kann vage verstanden werden in dem Sinn, daß jedes Wort immer auch ein Begriff ist. Vielleicht sind aber nur Begriffe im genauen Sinn gemeint, d. h. nach bestimmten wissenschaftlichen Regeln konstituierte Gebilde zur überprüfbaren Klassifikation des Seienden. – Nicht minder doppeldeutig ist das Verb "aufgehen". Es gewegt sich zwischen dem neutralen Gehalt – etwa daß eine korrekt gerechnete mathematische Aufgabe aufgeht – und dem belasteten Sinn, daß ein Seiendes seine Erfüllung findet, "aufgeht" in einer Sache.

Von diesem "nicht aufgehen" kommt Adorno mit einem Sprung zum Terminus Widerspruch. Was nicht aufgeht, ist nicht bloß ein Rest, sondern Widerspruch zur "hergebrachten Norm der adaequatio". (Adorno spielt

hier an auf die Definition der Wahrheit bei Thomas von Aquin: "Veritas est adaequatio rei et intellectus".)<sup>449</sup> Mit dem umfassenden Plural "die Gegenstände" hatte Adorno gesetzt, daß er von einem Sachverhalt schlechthin redet; daß der am Ende der De- [287] finition genannte Widerspruch sich nicht bloß auf einiges, sondern auf schlechthin alles erstreckte. Hegel hatte vor Adorno diese Totalität des Widerspruchs gelehrt, aber Adorno lehnt dessen Philosophie vom Widerspruch ab, weil sie ihn verklärt und glorifiziert. "Der Widerspruch ist nicht, wozu Hegels absoluter Idealismus unvermeidlich ihn verklären mußte: kein herakliteisch Wesenhaftes. Er ist Index der Unwahrheit von Identität, des Aufgehens des Begriffenen im Begriff." Wenn es bei Hegel heißt: "er (der Widerspruch – M.P.) aber ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Thätigkeit ..." <sup>450</sup>, so verwandelt Hegel etwas, das das Bewußtsein mit Recht als Negativum empfindet, mit Gewalt in ein Positivum; in Wahrheit schlechthin. Für Adorno ist demgegenüber der Widerspruch weder etwas Unwahres noch etwas positiv Wahres, sondern der Index von Unwahrheit, "der Unwahrheit von Identität". Mit diesem Satz ist der Kernpunkt des Abschnitts erreicht und zugleich eine Barriere für das Verständnis errichtet. Das Identifizieren, das jedes menschliche Denken zwangsläufig vornimmt, ist nach Adorno immer unwahr; es verfehlt den Gegenstand, macht, wie es etwas später sogar mit moralphilosophischem Anklang lautet, sich an ihm schuldig. Besonders in der angelsächsischen Welt neigt man dazu, ein solches Theorem mit der Frage: Was soll denn schlimm sein am Identifizieren? als abstrus abzulehnen, es allenfalls sozialpsychologisch auf die schmerzhafteste Erfahrung des Juden zurückzuführen, der als Jude identifiziert wird. Allerdings ist auch die genau umgekehrte Reduktion möglich, [288] daß man nämlich Adorno als den wichtigsten Fortsetzer des typisch deutschen Irrationalismus und Kulturpessimismus sieht. So schrieb vor einiger Zeit Karl-Heinz Bohrer in seiner Rezension von Craigs Buch "Über

---

<sup>449</sup> Vgl. *Quaestiones disputatae de Veritate* q.1, a.1; *Summa Theologica* q.16, a.2 ad 2.

<sup>450</sup> *Wissenschaft der Logik*, Anm. 3 zum Abschnitt "Der Widerspruch".

die Deutschen"<sup>451</sup>: "Craig's tiefes, sehr angelsächsisches Mißtrauen gegen diese kulturpessimistische Tradition zeigt sich vor allem in seiner Kritik an ihrer aktuellen Version innerhalb der westdeutschen Linken. Es ist auch charakteristisch, daß bei ihm der Name Adorno nicht vorkommt, geschweige eine Auseinandersetzung mit dessen ungeheurem Einfluß auf zwei deutsche Nachkriegsgenerationen. Denn Adorno ist ja tatsächlich der linke Erbe der pessimistischen deutschen Kulturkritik seit ihren frühromantischen Anfängen." (FAZ 30. 9. 1982)

Jedenfalls macht Adornos Text hinreichend deutlich, daß er allem Denken vorwirft, durch das Identifizieren Schein, d. h. Unwahrheit, zu erzeugen. "Der Schein von Identität wohnt jedoch dem Denken selber seiner puren Form nach inne. Denken heißt identifizieren." Daß alles Denken wesensnotwendig Schein erzeugt, ist ein Motiv Kants, der damit allerdings nicht die identifizierende Tendenz des Denkens meinte, sondern den nicht zu beseitigenden metaphysischen Trieb der Vernunft, abschlußhafte Sätze über das Sein zu denken. Überhaupt ist die Lehre Kants die wohl stärkste Gegenposition zu der Adornos, mit der er sich deshalb im Folgenden besonders auseinandersetzt. Aus der Sicht Kants wäre etwa zu sagen, daß zweifellos die Erkenntnis die Gegenstände nicht in ihrem eigentlichen Sein erfaßt und das Ding an sich unerkannt bleibt, daß dies aber die *conditio humana* sei und keine Schuld an den Gegenständen.

Nicht ganz gerecht zumindest Kant gegenüber wirft Adorno dieser [289] Einstellung zunächst ein ungutes Befriedigtsein vor. "Befriedigt schiebt begriffliche Ordnung sich vor das, was Denken begreifen will." Gravierender aber ist, daß durch die kantische Lehre nach Adorno das Bewußtsein für das Problem beseitigt wird; daß im Kantianismus das dem Begriff Jenseitige konsequenterweise zu einem Nichtigen werden muß. "Insgeheim liegt es in Kant, und wurde von Hegel gegen ihn mobilisiert, es sei das im Begriff jenseitige An sich als ganz Unbestimmtes nichtig." Adorno

---

<sup>451</sup> Gordon A. Craig: *Über die Deutschen* (München 1982)

hätte hier als Beleg die allerdings etwas zynisch klingende Stelle aus der "Amphibolie der Reflexionsbegriffe" anführen können: "Ich werde also in diesem letzteren Falle in der transzendentalen Überlegung meine Begriffe jederzeit nur unter den Bedingungen der Sinnlichkeit vergleichen müssen, und so werden Raum und Zeit nicht Bestimmungen der Dinge an sich, sondern der Erscheinungen sein: was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann." (B 332 f.) Aber sicherlich ist dies nicht die Grundstimmung der "Kritik der reinen Vernunft". Kant hat das Motiv des Dinges an sich schwerer genommen. Daß Kant an jener Stelle ausspricht, was "insgeheim in ihm liegt", ist eine sehr scharfe Interpretation. –

Wenn aber das Denken in der von Adorno bezeichneten Weise durch das Identifizieren Schein erzeugt, so ist die "begriffliche Totalität" und damit das, was wir Welt nennen, durchaus scheinhaft. Dieser Schein läßt sich nicht dadurch beseitigen, daß man ihm eine oder die Wahrheit kontrastiert. Es kann nur das Mißlingen der totalen Identifikation gezeigt werden, und da sie ständig und überall mißlingt, erscheint ständig und überall der Widerspruch. "Der Widerspruch ist das Nichtidentische unter dem Aspekt der Identität; der Primat des Widerspruchsprinzips in der Dialektik mißt das Heterogene am Einheitsdenken. Indem es auf seine Grenze aufprallt, übersteigt es sich."<sup>452</sup> Der letzte Satz ist wohl mit besonderer Absicht doppeldeutig formuliert. "Es" kann sowohl das "Heterogene" wie auch das "Einheitsdenken" meinen. Beide übersteigen sich im Aufprall.

In seiner Abwendung von der Hegel-Marxschen Lehre vom Widerspruch als dem positiven Bewegungsgesetz der Geschichte berührt sich Adorno, wenn auch entfernt, mit einem Denker, der ihm sonst fremd ist, mit Michel Foucault. Foucault hat das, was heute der Erfahrung des Widerspruchs bei Hegel und Marx entspricht, das Überschreitende genannt: "Vielleicht wird

---

<sup>452</sup> GS 6, S. 17

es eines Tages offenkundig sein, daß sie (die Erfahrung der Überschreitung – M.P.) für unsere Kultur eben so entscheidend ist, wie noch vor nicht all zu langer Zeit für dialektische Denken die Erfahrung des Widerspruchs. Hoch sind die Zeichen verstreut; doch die Sprache, in der die Überschreitung ihren Raum und ihre Erhellung finden wird, steht vor ihrer Geburt."<sup>453</sup> So stark die Affinität des Motivs ist, daß der Widerspruch heute als das Überschreitende oder Übersteigende gedeutet werden muß, so fern liegt indessen für Adorno die Foucaultsche Lyrifizierung. Das Widersprechende, das Übersteigende oder Überschreitende ist nicht besser oder hoffnungsvoller als der Schein der Identität. Es ist von ihm durch und durch affiziert. "Identität und Widerspruch des Denkens sind aneinandergeschweißt. Die Totalität des Widerspruchs ist [291] nichts als die Unwahrheit der totalen Identifikation, so wie sie in dieser sich manifestiert. Widerspruch ist Nichtidentität im Bann des Gesetzes, das auch das Nichtidentische affiziert."<sup>454</sup>

Um das an einem Beispiel deutlich zu machen, so hat Foucault zumindest in seiner Frühzeit den Wahnsinn der Vernunft gegenübergestellt als das Überschreitende, das Reichere, das Tiefere, als das, was die eigentliche Wahrheit enthält. Der Imperativ seines ersten großen Buches, das in der deutschen Übersetzung von Suhrkamp den ungenauen Titel "Wahnsinn und Gesellschaft"<sup>455</sup> erhielt, der Imperativ dieses Buches also lautet, daß wir die Welt des späten Hölderlin oder die Nietzsches oder die von Gérard de Nerval ergründen müssen, um zur wesentlichen Einsicht über uns und unsere Vernunft zu gelangen. Für Adorno dagegen ist der Wahnsinn nicht tiefer als die herrschende Vernunft, auch er steht unter ihrem Bann. Ich zitiere noch einmal den letzten Satz der von mir eben vorgelesenen Passage: "Widerspruch ist Nichtidentität im Bann des Gesetzes, das auch das Nichtidentische affiziert."

---

<sup>453</sup> Michel Foucault: *Von der Subversion des Wissens* (München 1974, S. 36)

<sup>454</sup> GS 6, S. 17/18

<sup>455</sup> Michel Foucault: *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris 1961); deutsche Ausgabe: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft* (Frankfurt/M. 1969). – "Folie et déraison" heißt eher "Verrücktheit (Torheit) und Unvernunft".



Der wesentliche Widerspruch ist also – das sollte vielleicht noch einmal ganz scharf gesagt werden – für Adorno nicht, wie für Hegel, der Antagonismus von geistigen Prinzipien oder, wie bei Marx, der von Klassen oder der von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, sondern der Widerspruch ist der Schatten des identifizierenden Denkens. Er ist genauso total wie dieses und erscheint überall. In unserer individuellen Existenz in unseren Neurosen und Süchten, auf die unser identifizierendes Ich aufprallt, in unserer biologischen Existenz in Gestalten wie dem Krebs, der für das identifizierende Denken unerforschbar bleibt oder dem nicht zu integrierenden Tod; in unserer gesellschaftlichen Existenz als sinnlose Arbeit, Arbeitslosigkeit, Elend, Revolte, Verbrechen oder Krieg. Der Widerspruch ist die automatische Konsequenz dessen, daß das Identifizieren nicht aufgeht. Man kann den Widerspruch nur beseitigen, wenn man den Identitätszwang löst.<sup>456</sup> Und auch das will ich noch einmal einprägen, auf die Gefahr hin, daß die Repetition Sie anödet: alles das, was im Zeichen des Widerspruchs steht, ist in der Realität genauso schlecht wie das im Zeichen der Identität begangene. Die revoltierenden Studenten waren nichts anderes als der Schatten der Ordinarienuniversität, der Krebs ist nur das Reversbild der herrschenden krampfhaften Gesundheit, so wie das Verbrechen an die scheinhafte Normalität geschweißt bleibt. Ich wiederhole das so oft, weil dieser Gesichtspunkt für Adorno zum einen entscheidend war bei der Beurteilung von politischen Oppositionstendenzen, z. B. der Studentenbewegung, vor allen detaillierten Einwänden.<sup>457</sup> Und zum anderen führte es ihn zur Ablehnung allen Denkens und aller Kunst, die diese Reversbilder des Positiven – Tod, Krankheit, Verbrechen, Krieg usw. – mystifizierten, so als ob diese tiefere Bedeutung hätten als die Normalität. Am offenkundigsten ist das in seiner Kritik an Heideggers Pathetisierung des Todes, aber auch

---

<sup>456</sup> Ein Ansatz, der – natürlich anders begründet – im Mittelpunkt der Lehren Ramana Maharshis steht bzw. auch im Buddhismus.

<sup>457</sup> Hier zeigt sich leider wieder Puders Neigung, Adorno die eigene pauschale Ablehnung der Protestbewegung in die Schuhe zu schieben. Siehe hierzu Adornos letzten fertiggestellten Essay: MARGINALIEN ZU THEORIE UND PRAXIS (in: STICHWÖRTE, Frankfurt/M. 1969; GS 10.2, S. 759 ff.) sowie sein letztes SPIEGEL-Interview (19/69): <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-45741579.html>

gegen Teile des Werkes von Thomas Mann z. B. hatte Adornos starke Vorbehalte. Eine weitere praktische Folgerung besteht darin, daß Adorno es für sinnlos oder genauer: unsinnig hielt, gegen die Rüstung zu kämpfen oder auch nur zu demonstrieren. Eine Gesellschaft, die auf dem Identitätszwang beruht, kann ohne Rüstung nicht gedacht werden, [293] so wie eine "Persönlichkeit" nicht ohne Neurose existieren kann. Es gab ja schon in den fünfziger Jahren große Kampagnen wie "Kampf dem Atomtod" oder "Keine Atomwaffen für die Bundeswehr", aber Adorno hat sich daran nie beteiligt.<sup>458</sup>

Aus Hegels Theorie des Widerspruch hat Adorno nun gerade den Gedanken übernommen, der immer das meiste Ärgernis erregte, nämlich die These, daß es auf Dauer nur Identität und Widerspruch geben kann, keine einfache Verschiedenheit in der Mitte. Allerdings hat Adorno dieser These wiederum eine neue, eine ganz andere Begründung gegeben.

Bei Hegel entstammte die Begründung seiner Geistmetaphysik. Etwas, das bloß verschieden ist von einem anderen, hat diesem gegenüber kein Selbstbewußtsein. Um Selbstbewußtsein, Geist, Subjektivität zu erlangen, muß es sich dem anderen entgegensetzen. Hegel sagt wörtlich: Der Unterschied "begeistert" sich zum Widerspruch. Man muß dabei wissen, daß Hegel den Geist, das Subjekt, dem Moment des Widerspruchs zuordnete und die Substanz, das zunächst Geistlose, der Identität. In einer Unterhaltung mit Goethe bemerkte er einmal, die Dialektik sei eigentlich nichts anderes als der organisierte Widerspruchsgeist.<sup>459</sup> Das hängt wohl

---

<sup>458</sup> Adorno hat sich allerdings an Protestaktionen gegen die Notstandsgesetze beteiligt und in seinem letzten SPIEGEL-Interview (5.5.1969) erklärt, daß er in der damaligen Situation der griechischen Militärregierung "selbstverständlich jede Art von Aktion billigen" würde.

<sup>459</sup> Johann Peter Eckermann: *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, (Frankfurt/M. 1981, Kapitel 279):

" Sodann wendete sich das Gespräch auf das Wesen der Dialektik. »Es ist im Grunde nichts weiter«, sagte Hegel, »als der geregelte, methodisch ausgebildete Widerspruchsgeist, der jedem Menschen inwohnt, und welche Gabe sich groß erweist in Unterscheidung des Wahren vom Falschen.«

»Wenn nur«, fiel Goethe ein, »solche geistigen Künste und Gewandtheiten nicht häufig gemäßbraucht und dazu verwendet würden, um das Falsche wahr und das Wahre falsch zu machen!«

»Dergleichen geschieht wohl«, erwiderte Hegel, »aber nur von Leuten, die geistig krank sind.«

damit zusammen, daß in den obrigkeitsstaatlichen, autoritären Verhältnissen, in denen Hegel aufwuchs und lebte, wirklich nur ein Schüler seinem Lehrer oder ein Untergebener seinem Vorgesetzten widersprechen konnte, wenn er über sehr viel Geist verfügte. Heute, wo jeder jedem widersprechen kann, ohne dabei das geringste Risiko einer Bestrafung einzugehen, wäre eher als von Widerpruchsgeist von Widerspruchs-dummheit zu reden. Ich beobachte jedenfalls immer wieder, um das beiläufig zu sagen, daß gerade dumme Menschen [294] die Neigung haben, ständig zu widersprechen.

Hegel also sah die Umwandlung des bloßen Unterschiedes in den Gegensatz als Prozeß der Vergeistigung, und da er allem das Streben nach Vergeistigung unterstellte, nahm er diesen Prozeß als universellen an.

Man hat diese Annahme sehr früh scharf kritisiert und Hegel vorgeworfen, in seiner Sicht, die alles auf die Alternative Identität oder Widerspruch bringe, verarme die Welt und werde zugleich auf hysterische Weise dramatisiert.<sup>460</sup> Es gebe doch den unendlichen und ruhigen Reichtum des bloß Verschiedenen, das weder miteinander identisch sei noch in Konflikt stehe. Adorno bezieht sich auf Seite 17 unten auf diese Kritik. Ich zitiere: "Wendet man, wie seit den Aristotelischen Kritikern Hegels repetiert wurde," – Adorno spielt hier auf den Aristotelesforscher Adolf Trendelenburg an, der im 19. Jahrhundert als erster die von mir eben referierte Kritik an Hegel äußerte – "gegen die Dialektik ein, die bringe ihrerseits alles, was in ihre Mühle gerate, auf die bloß logische Form des Widerspruchs und lasse darüber die volle Mannigfaltigkeit des nicht Kontradiktorischen, des einfach Unterschiedenen beiseite, so schiebt man die Schuld der Sache auf die Methode."

---

*»Da lobe ich mir«, sagte Goethe, »das Studium der Natur, das eine solche Krankheit nicht aufkommen läßt! Denn hier haben wir es mit dem unendlich und ewig Wahren zu tun, das jeden, der nicht durchaus rein und ehrlich bei Beobachtung und Behandlung seines Gegenstandes verfährt, sogleich als unzulänglich verwirft. Auch bin ich gewiß, daß mancher dialektisch Kranke im Studium der Natur eine wohlthätige Heilung finden könnte.«*

<sup>460</sup> Der Neopositivist Karl R. Popper bezeichnete Hegels "Platonismus" irgendwo als "hysterisch und bombastisch".

Adorno entwickelt nun allerdings, wie ich schon andeutete, eine ganz andere Begründung, als sie Hegel lieferte, für die These, daß es nur die Alternative gibt: Identität oder Widerspruch, nicht aber das einfach Unterschiedene. Weil sich die Welt des identifizierenden Bewußtseins nach dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten aufbaut, muß es – das Bewußtsein – alles [295] auf den Index positiv oder negativ bringen. Das einfach Unterschiedene wird entweder in die Identität hineingenommen oder als Gegensatz, Widerspruch gesehen. Adorno sagt im nächsten Satz: "Das Differenzierte erscheint so lange divergent, dissonant, negativ, wie das Bewußtsein der eigenen Formation nach auf Einheit drängen muß: solange es, was nicht mit ihm identisch ist, an seinem Totalitätsanspruch mißt. (...) Widersprüchlichkeit hat vermöge des immanenten Wesens von Bewußtsein selber den Charakter unausweichlicher und verhängnisvoller Gesetzmäßigkeit." Nicht die Dialektik läßt die Welt verarmen, sondern die vom identifizierenden Bewußtsein kontituierte Welt ist leider so arm, wie die Dialektik sie darstellt. Wirklichen Pluralismus gibt es in ihr nicht, weil das Bewußtsein ihn nicht erträgt. Nur immer das abstrakte Schema Identität oder Widerspruch, und eines ist so schlecht wie das Andere. Auf der nächsten Seite sagt Adorno: "Wer der dialektischen Disziplin sich beugt, hat fraglos mit bitterem Opfer an der qualitativen Mannigfaltigkeit der Erfahrung zu zahlen." Adorno meint damit, daß man auf die Illusion verzichtet, irgendein Mensch oder irgendeine Realität sei weniger armselig, als es die Dialektik beschreibt.<sup>461</sup> Aber wiederum fügt er hinzu: "Die Verarmung der Erfahrung durch Dialektik jedoch, über welche die gesunden Ansichten sich entrüsten, erweist sich in der verwalteten Welt als deren abstraktem Einerlei angemessen. Ihr Schmerzhafte ist der Schmerz über jene, zum Begriff erhoben." Die Wendung "verwaltete Welt" ist hier vielleicht etwas irritierend, so als ob Adorno speziell etwas gegen Beamte

---

<sup>461</sup> Den zuvorstehenden Satz Adornos lese ich durchaus doppelsinnig. Die dialektische Disziplin ist (nur) Methode, um einen grundlegenden Tatbestand darzustellen. Wer sich dieser "angemessenen" (Zitat in der Folge) Beschreibung der Realität "beugt" (ein sehr starker Begriff, in dem Unterwerfung mitspielt), opfert damit zweifellos Erwartungen an die "Mannigfaltigkeit der Erfahrung": entsprechende Hoffnungen können dann nur als "Illusion" (Puder) verstanden werden. – Jeweils müssen wir uns dem von ihr beschriebenen Tatbestand nicht "beugen": Es muß nicht so bleiben, wie es ist! Darauf verweist grade Adorno immer wieder – siehe auch Blatt [298/299].

oder gegen die Bürokratie [296] hätte. Aber man muß wohl ergänzen: "die vom Bewußtsein verwaltete Welt". Jeder ist sein eigener Verwaltungsbeamter, der alles mit den Stempeln "Identität" oder "Widerspruch" versieht oder versehen möchte. Mitgemeint ist indessen zweifellos, daß nicht nur Diktaturen, sondern auch unsere westlichen Demokratien – und für die steht ja die Chiffre "verwaltete Welt" vor allem – wirklichen Pluralismus nicht zulassen können. Entweder gehört jemand dazu – zur Identität –, wobei diese Identität allerdings bei uns viel großzügiger gefaßt wird als in Diktaturen – oder er wird in den Gegensatz getrieben, ausgegrenzt, wie das im heutigen Deutsch heißt. Beobachten läßt sich das etwa an der ratlosen Einstellung zu den Arbeitslosen. Teilweise werden sie behandelt, als gehörten sie noch zur Identität, zum Arbeitsprozeß aller, teilweise – vor allem in der Bevölkerung – sieht man sie als Widerspruch, der nicht in das Weltbild paßt und gegen den man aggressiv wird. Die Vorstellung, daß es Menschen gibt, die arbeiten, und ebenso, als einfach unterschiedne, arbeitsfähige Menschen, die nicht arbeiten und von den anderen ernährt werden, ist unakzeptabel.<sup>462</sup>

Die Voraussetzung all dessen, was ich hier referiert und dargelegt habe, ist der Gedanke, daß das Identifizieren schlechthin unheilvoll ist und daß dieses Unheil sich als Widerspruch manifestiert, als schlechtes Nichtidentisches. Wer diese Voraussetzung nicht akzeptiert, kann sich auch gegen sämtliche Folgerungen sperren. Aber er folgt damit für Adorno nicht nur der verhängnisvollen Tradition der Philosophie, die stets im Dienst des Identifizierens und des Identitätsbegriffs war. [297] Noch Hegel wirft Adorno vor, daß er sich im Grunde nicht aus dieser Tradition gelöst hat, sondern sie nur mit besonders subtilen Mitteln erneuerte.

---

<sup>462</sup> Vgl. Theodor W. Adorno / Max Horkheimer / Eugen Kogon: *DIE VERWALTETE WELT ODER: DIE KRISE DES INDIVIDUUMS*. Aufzeichnung eines Gesprächs im Hessischen Rundfunk am 4. September 1950. Abgedruckt in: Max Horkheimer: *GESAMMELTE SCHRIFTEN, BAND 13: NACHGELASSENE SCHRIFTEN 1949-1972* (Frankfurt/M. 1989, S. 121-142) – auch als Video bei youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=gelbwctzlm0>

Das war nun aber nicht etwa bloß falsches Denken; vielmehr haben die Philosophen das Einheitsprinzip der Gesellschaft auf den Begriff gebracht und als positives verklärt. Die Gesellschaft erzwingt die Identifikationsmechanismen, die zu jener Verarmung führen, die die NEGATIVE DIALEKTIK beschreibt. Auf S. 18 sagt Adorno: "Dies Gesetz aber ist keines von Denken, sondern real." Gesellschaft ist für Adorno nicht etwas, das die Menschen wohlthätig fördert, sondern das, was die Menschen zwanghaft auf den Begriff bringt, sie aneinander kettet. In einer Arbeit mit dem Titel GESELLSCHAFT<sup>463</sup>, die zur gleichen Zeit entstand wie die NEGATIVE DIALEKTIK, definiert Adorno: die Gesellschaft ist "universaler Block, um die Menschen und in ihnen", sie ist jenes "Füranderessein der einzelnen Menschen, das sie unversöhnt und jeden unidentisch mit sich selbst, unter der contrainte sociale aneinanderkettet". Oder als Variante: Gesellschaft besteht "im Übergewicht von Verhältnissen über die Menschen, deren entmächtigte Produkte diese nachgerade sind". Dieser sehr negative Begriff von Gesellschaft trennt Adorno übrigens von allen politischen Richtungen, die in einem konkreten Sinn links sind. Denn alle diese Richtungen gehen ja davon aus, daß die Gesellschaft an sich etwas Gutes ist, daß es aber einige böse Gruppen oder schlechte Produktionsformen gibt, die die Menschen daran hindern, ihre wahre gesellschaftliche Lebensweise zu erreichen.<sup>464</sup> – Indem die Denker das Identifizieren verklärten, verklärten sie den Block, den die Gesellschaft um die Menschen legt. Auf Seite 22 sagt Adorno mit besonderem [298] Blick auf den deutschen Idealismus: "Die zwangshafte Verfassung der Realität, welche der Idealismus in die Region von Subjekt und Geist projiziert hatte, ist aus ihr zurückzuübersetzen. Übrig bleibt vom Idealismus, daß die objektive Determinante des Geistes, Gesellschaft, ebenso ein Inbegriff von Subjekten ist wie deren Negation. Sie sind unkenntlich in ihr und

---

<sup>463</sup> GS 8, S. 9-19

<sup>464</sup> Tiefgründige Nähe gibt es zu anarchistischen Grundkonzeptionen; allerdings konnte Adorno den Anarchismus wegen dessen theoretischer Unterkomplexität nicht ernstnehmen. (Vgl. GS 8; S. 582 f., GS 10,2; S. 797 f.)

entmächtigt; darum ist sie so verzweifelt objektiv und Begriff, wie der Idealismus als Positives es verkennt."<sup>465</sup>

Es erhebt sich nun die Frage, die jeder Theoretiker beantworten muß, der einen ganz neuen Gesichtspunkt ins Spiel bringt: warum haben die Philosophen diesen Gesichtspunkt 3000 Jahre lang ignoriert? Wie konnten sie über die Jahrtausende hinweg verkennen, daß sie mit ihrer Parteinahme für die Identität und das Identifizieren auf dem Irrweg sind? Hier kommt nun das Moment zur Geltung, dem Adorno vor allem zum Ausdruck verhelfen will: die Erkenntnis, zu der der Nationalsozialismus und besonders Auschwitz gezwungen haben. Auschwitz ist für Adorno die letzte Konsequenz des identifizierenden Denkens, gleichsam das pure Identifizieren; eine Konsequenz, die zu einer völligen Revision von dreitausend Jahren europäischer Philosophie führen muß, zur gänzlichen Umkehr von deren Richtung. –

So düster alles bisher über Adornos neue Theorie des Widerspruchs Gesagte klingen mußte, so falsch wäre es, sie als pessimistisch zu bezeichnen. Adorno hält die Abschaffung der negativen Dialektik jederzeit für möglich. Es ist ein Zustand zu denken, in dem es wahre Vielheit von Verschiedenem gibt, Nichtidentisches im guten Sinn, nicht mehr jenes schlech- [299] te Nichtidentische, das als Widerspruch aus dem Identitätszwang folgt. Auf Seite 18 sagt Adorno, die Dialektik "hätte ein Ende in der Versöhnung". "Diese Versöhnung gäbe das Nichtidentische frei, entledigte es noch des vergeistigten Zwanges, eröffnete erst die Vielheit des Verschiedenen, über die Dialektik keine Macht mehr hätte. Versöhnung wäre das Eingedenken des nicht länger feindseligen Vielen." Und auf Seite 22 unten heißt es: "Dialektik ist die Ontologie des falschen

---

<sup>465</sup> Puder zitiert aus der Erstausgabe der *NEGATIVEN DIALEKTIK* (1966), wie an der teilweise etwas anderen Paginierung ersichtlich. Bei ihm lautete der erste Satz: "Sie ist unkenntlich in ihr und entmächtigt; darum ist sie so verzweifelt objektiv, wie der Idealismus als Positives es verklärte." Seitenzahlen und Text wurden von mir berichtigt nach den *Gesammelten Schriften*. Dort heißt es in einer editorischen Notiz: In der zweiten Auflage [1967] sind Druckfehler berichtigt; hinzugefügt wurde ein Abschnitt über das qualitative Moment von Rationalität und eine Fußnote über Kontingenz und Notwendigkeit." (GS 6, S. 409). Die Fußnoten stehen in der stw-Ausgabe direkt am Ende der Teile, in der GS insgesamt hinten.

Zustands. Von ihr (also der Dialektik – M.P.) wäre ein richtiger befreit, System so wenig wie Widerspruch." System steht hier für Identität. In einem richtigen Zustand gäbe es jene negative Dialektik von Identität und Widerspruch nicht mehr, die wir täglich erfahren. Und auch am Ende der von mir zitierten Arbeit über "Gesellschaft" steht als Zielpunkt die Intention, "daß der Bann der Gesellschaft einmal doch sich löse".

Wie dieser andere Zustand der Menschheit, in dem der Identitätszwang und der gesellschaftliche Bann gelöst wären und wahre Vielheit bestehen würde, genau aussehen würde, hat Adorno nicht gesagt – oder mir jedenfalls ist nicht bekannt, daß er darüber irgendwann einmal etwas Detaillierteres ausgeführt hätte. Ich hebe das hervor, weil gerade diese Frage häufig gestellt wird, was man sich unter jenem befreiten Zustand "praktisch" vorstellen sollte und wie die Menschheit dahin gelangen könnte. Diese Frage ist einerseits sicherlich Ausdruck eines gewissen Primitivismus – daß man sich nun also vor allem für das Praktische interessiert, für das, was greifbar herauskommt –,<sup>466</sup> aber andererseits ist es wohl auch falsch, einfach die Nase zu rümpfen über diese Neugier und [300] den Fragenden als Primitivling zu beschimpfen. Frageverbote sind immer schlecht. Und so sollte doch versucht werden, ein wenig den Adornoschen Andeutungen einer Antwort auf diese Frage nachzugehen.

Zudem hat Benjamin ja in den GESCHICHTSPHILOSOPHISCHEN THESEN hinreichend deutlich formuliert, wie er das Bild der erlösten Menschheit denkt, und schon von dieser Vorgabe her muß sich das Interesse auf die Differenz bei Adorno richten. Nach den GESCHICHTSPHILOSOPHISCHEN THESEN ist die erlöste Menschheit nicht mehr an den Fluß der leeren, homogenen Zeit gebunden. Durch die Kraft des Messias kommt der jüngste Tag, an dem alles Vergangene wieder gegenwärtig wird und alles, was jemals unterdrückt wurde, seine göttliche Erlösung erfährt. Offen bleibt bei Benjamin und für Benjamin nur die Frage, ob die Menschheit im

---

<sup>466</sup> Eher ist diese Diffamierung Ausdruck einer intellektuellen Ignoranz gegenüber natürlichen Lebensregungen.



buchstäblichen Sinn auf das Kommen des Messias angewiesen ist oder ob sie in einer Revolution ihre eigene schwache messianische Kraft, die ihr der zweiten These zufolge mitgegeben ist, so zu manifestieren vermag, daß der "Stillstand der Zeit" erreicht wird. Das war die Benjaminsche Spannung zwischen Theologie und Kommunismus. Offenkundig erschien diese Sicht Adorno als viel zu positiv dogmatisch. Wer weder an das Kommen des Messias noch an das Kommen der von Benjamin ersehnten Revolution zu glauben vermag, wird durch die geschichtsphilosophischen Thesen autoritär abgestoßen. In den MINIMA MORALIA, die wenige Jahre nach Benjamins Tod entstanden, hat Adorno dessen Messianismus zunächst in der Weise abgemildert, daß er die Vorstellung einer messianischen Erlösung der Menschheit gleichsam als Vergrößerungsglas für die Erkenntnis der Gegenwart nutzen wollte. Durch dieses Vergrößerungsglas soll die ganze [301] Bedürftigkeit und Entstellung des gegenwärtigen Zustandes gesehen werden. Es ist dabei, wie Adorno sagt, "fast gleichgültig", ob es jemals wirklich zur Erlösung der Menschheit kommen wird oder nicht. Im letzten Stück der MINIMA MORALIA heißt es: "Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik. Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an."<sup>467</sup> Im folgenden beschreibt Adorno die erkenntnistheoretische Problematik einer derartigen Einstellung. Zunächst hebt er hervor, daß diese messianische Erkenntnis etwas Leichtes, Einfaches ist. Denn der gegenwärtige Zustand will in seiner Negativität erkannt werden, in seiner Bedürftigkeit und

---

<sup>467</sup> GS 4, S. 283

Entstelltheit, er "ruft" danach, wie Adorno sagt, und will nicht, daß das gegebene Negative positiv übermalt wird. Der positive Denker hat keine Unterstützung vom zu denkenden Objekt her und muß sich deshalb viel mehr anstrengen. Das messianische Denken bekommt von den Gegenständen gleichsam alles vorgesagt, souffliert. Ich zitiere: "(Dieses Denken aus der messianischen Perspektive) ist das Allereinfachste, weil der Zustand unabweisbar nach solcher Erkenntnis ruft" – und Adorno fügt in der nächsten Satzhälfte noch eine zweite Begründung hinzu: "ja weil [302] die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefaßt, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt." In diesem Schlußteil des Satzes tritt einigermaßen orthodox der Hegelsche Gedanke der Negation der Negation auf, wenn auch in modifizierter Formulierung: die vollendete Negativität schießt zur Spiegelschrift der Erlösung zusammen. Wer die Welt als durch und durch negative zu sehen vermag, hat damit das Bild der Erlösung.<sup>468</sup> – Danach bezeichnet Adorno jedoch die Schwierigkeiten dieses Denkens, Es bedarf selbst noch der messianischen Erlösung, muß aber so vorgehen, als sei es schon jenseits des zu Erlösenden. Gerade indem ein Denken sich als messianisch darbietet, wird es von der Welt geschluckt. Die nächsten beiden Sätze lauten: "Aber es ist auch das ganz Unmögliche, weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist, während doch jede mögliche Erkenntnis nicht bloß dem was ist erst abgetrotzt werden muß, um verbindlich zu geraten, sondern eben darum selber auch mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat. Je leidenschaftlicher der Gedanke gegen sein Bedingtheit sich abdichtet um des Unbedingten willen, um so bewußtloser, und damit verhängnisvoller, fällt er der Welt zu." Adorno läßt diese Einsicht in die Unmöglichkeit der messianischen Perspektive, die doch zugleich die einzig mögliche sein soll, als Paradoxie stehen. Der Text schließt mit den Worten: "Selbst seine eigene Unmöglichkeit muß er (der Gedanke – M.P.) noch

---

<sup>468</sup> "Es gibt nur einen Ausdruck für die Wahrheit: den Gedanken, der das Unrecht verneint."  
(DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG: Aufzeichnungen und Entwürfe Horkheimers (Max Horkheimer: GS 5, S. 249)

begreifen um der Möglichkeit willen. Gegenüber der Forderung, die damit an ihn ergeht, ist aber die Frage nach der [303] Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung fast gleichgültig." Die Vorstellung vom erlösten Zustand der Menschheit ist hier also bloß das Licht der Erkenntnis, das die Negativität und die Deformiertheit des bestehenden Zustandes sehen hilft. Ob es jemals wirklich zur Erlösung kommt, ist "fast gleichgültig". Man muß dabei gewiß das ganze Gewicht und die ganze Schwermut mithören, die auf dem kleinen und unscheinbaren Wort "fast" liegen, Aber trotzdem ist die Abschwächung des Benjaminschen Messianismus deutlich. Er wird, zugespitzt gesagt, zu einer nützlichen Hypothese. Das Denken muß so vorgehen, als ob es die Perspektive des Messias gibt. Das drückt sich im Spätwerk Adornos noch in den Konjunktiven aus, mit denen Adorno den richtigen Zustand bezeichnet, und dieser Konjunktiv ist sicherlich denjenigen von Ihnen, die auf sprachliche Nuancen achten, bei meinem Vorlesen der Zitate in der letzten Sitzung aufgefallen: "Dialektik hätte ein Ende in der Versöhnung ... diese gäbe das Nichtidentische frei ... Versöhnung wäre das Eingedenken des nicht länger feindseligen Vielen" usw.<sup>469</sup> Bei diesem Konjunktiv bleibt ungewiß, ob er ein Potentialis oder ein Irrealis ist. Benjamin dagegen setzt immer einen ganz massiven, beinahe klotzigen Indikativ, wenn er von der erlösten Menschheit spricht. Ich will das noch einmal ins Gedächtnis rufen anhand der dritten geschichtsphilosophischen These: "Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf zu. Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden. Jeder ihrer gelebten Augenblicke wird zu einer citation à l'ordre du jour – welcher Tag eben der jüngste ist."

[304] Das ist nicht nur der Indikativ, sondern darüber hinaus demonstrativ der Präsens, auch das "ist geworden" ist ja ein perspektivisches Präsens, obwohl es sich doch um einen Vorgang in der Zukunft handelt. Benjamin will damit offenbar zeigen, daß die Erlösung ebenso wirklich wie präsent

---

<sup>469</sup> GS 6, S. 18

ist. Von dieser Sicherheit heben sich Adornos Konjunktive ab – nur die Möglichkeit ist für Adorno eine Gewißheit –, und ebenso wird das Wort "Erlösung", das Adorno in den *MINIMA MORALIA* noch von Benjamin übernimmt, im Spätwerk fast immer vermieden, zugunsten des weniger theologischen Wortes "Versöhnung" und des einfachen Verbs "lösen", etwa in der Wendung: "daß der Bann der Gesellschaft einmal doch sich löse".<sup>470</sup>

Um aber auf die Ausgangsfrage zurückzukommen: Welche Andeutungen macht Adorno über den versöhnten Zustand? Zunächst einmal ist hervorzuheben, daß er sich von allen sozialistischen Vorstellungen über eine befreite Menschheit abgrenzt. Diese sozialistischen Vorstellungen sind sämtlich getragen von der Idee einer Fülle des Lebens, also von dem Wunsch, daß der einzelne Mensch alle seine Fähigkeiten verwirklicht, möglichst viel vom Leben hat und dabei zugleich den anderen Menschen nützt. Das gilt für die Frühsozialisten ebenso wie für Marx, obwohl dieser sich nach 1848 nur noch sehr spärlich über die Realität des Kommunismus geäußert hat, aber die spärlichen Äußerungen gehen in die eben bezeichnete Richtung. Und es gilt auch für die Anarchisten und die Sozialdemokraten. Adorno wirft diesem Ideal der "Fülle des Lebens" vor, daß es von Gier geprägt ist. Der Kommunismus, wie ihn z. B. der junge Marx beschrieben hat, ist von einer falschen Diesseitgläubigkeit. Er ist deshalb nicht als gute Utopie zu sehen, weil er die konstitutive Schwäche des Menschen, die von der Theologie betonte Einsicht in die menschliche Nichtigkeit verkennt. Adorno sagt auf S. 371 der *NEGATIVEN DIALEKTIK*: "Die Idee einer Fülle des Lebens, auch die, welche die sozialistischen Konzeptionen den Menschen verheißen, ist darum nicht die Utopie, als welche sie sich verkennt, weil jene Fülle nicht getrennt werden kann von der Gier, von dem, was der Jugendstil sich Ausleben nannte, einem Verlangen, das Gewalttat und Unterjochung in sich hat. (...) Keine Fülle ohne Kraftmeierei. Negativ, kraft des Bewußtseins

---

<sup>470</sup> Übrigens wird das Thema "Erlösung" von Max Horkheimer bereits in seinem Frühwerk reflektiert, vgl. die 1915 entstandene Novelle *EVA* (in: Max Horkheimer: *AUS DER PUBERTÄT. NOVELLEN UND TAGEBUCHBLÄTTER*, hrsg. von Alfred Schmidt; München 1974, S.53-87)

der Nichtigkeit, behält die Theologie gegen die Diesseitsgläubigen recht. Soviel ist wahr an den Jeremiaden über die Leere des Daseins." Adornos Vorstellung geht gerade nicht in die Richtung einer Expansion des Ichs, sondern dahin, daß die Einzelnen den Schein ihrer Ich-Identität und von Identität überhaupt erkennen.<sup>471</sup> Auf keinen Fall aber soll die persönliche Ich-Identität zugunsten der Identität mit einem Kollektiv-Ich aufgegeben werden, das macht alles nur schlimmer.

Entscheidend für Adorno ist, daß das gesellschaftliche Prinzip der Versagung verschwindet; also ein negativer Gedanke. Dem Einzelnen soll nicht alles gegeben werden, so wie es die sozialistischen und kommunistischen Utopien vorstellten, sondern er soll befreit werden von der Angst vor gesellschaftlich nicht notwendiger Versagung. Dann verschwände nach Adorno auch das sture und krampfhaftes Pochen von jedem Einzelnen auf sein Ich und dessen Ansprüche, die wilde Selbsterhaltung.<sup>472</sup> Im Anschluß an das eben von mir Zitierte sagt Adorno, wobei ich die beiden vorhergehenden Sätze noch einmal vorlese: "Negativ, kraft des Bewußtseins der Nichtigkeit, behält die Theologie gegen die Diesseitsgläubigen recht. Soviel ist wahr an den Jeremiaden über die Leere des Daseins. Nur wäre sie [also die Leere des Daseins – M.P.] nicht zu kurieren von innen her, dadurch, daß die [306] Menschen anderen Sinnes werden, sondern einzig durch die Abschaffung des versagenden Prinzips. Mit ihm verschwände am Ende auch der Zyklus von Erfüllung und Aneignung: so sehr sind Metaphysik und Einrichtung des Lebens ineinander."

Mit dem letzten Satz ist offenbar gemeint, daß die christliche Forderung der Nächstenliebe, die Adorno hier durch das Stichwort "Metaphysik" bezeichnet, gegenstandslos ist in einer Einrichtung des Lebens, in der jeder gezwungen ist, sich selbst und seine Identität mehr zu lieben als alles andere, weil er sonst gar nicht überleben kann.

---

<sup>471</sup> Siehe hierzu Ramana Maharshi.

<sup>472</sup> Siehe hierzu Michael Brink: *Der Weg der Armut* (in: *Der Brenner*, XVI. Folge [1946], S. 15–31), Wiederabdruck in *Ders.: Revolutio humana* (Neuausgabe Berlin 2013, bei A+C).

Soviel läßt sich also sagen, daß die Erreichung des richtigen Zustandes für Adorno gebunden ist an das Ablassen von der Identitätsfixierung. Wenn dieses auch nicht möglich ist ohne die gesellschaftliche Abschaffung des versagenden Prinzips, so kann das Denken doch durch die Wendung zum Nichtidentischen einen Vorblick auf die Befreiung vom falschen Ich geben. In dieser Wendung sah Adorno vor allem die historische Bedeutung seiner Philosophie. Nachdem die Philosophen fast dreitausend Jahre dem Kult der Identität gedient hatten, wollte er die Abkehr davon denken.<sup>473</sup>

Diese Abkehr ist kein Spaß. Denn sie trifft das Selbstgefühl jedes Einzelnen, das ja auf dem bißchen Identität, das er sich vorgaukelt, beruht. Ich möchte noch einmal die Stelle aus Adornos Vorlesung PHILOSOPHISCHE TERMINOLOGIE zitieren, die ich schon ganz am Anfang meiner Vorlesung in einem anderen Zusammenhang, nämlich im Zusammenhang der Darstellung des Kampfes der Studentenbewegung gegen Adorno<sup>474</sup>, anführte. Adorno erhebt dort die gleichsam moralische Forderung, daß der Einzelne sich keine falsche Identität zimmert:

[307] "Es ist mir in früheren Semestern gerade von sehr ernsten und verantwortungsvollen und begabten Studenten mehrmals gesagt worden: Wenn das, was du uns hier erzählst, wahr ist, wenn die Dinge wirklich so aussehen, wie du sie uns entfaltet, wie sollen wir dann eigentlich in unserem Berufsleben überhaupt auskommen? Du verkelst uns das sozusagen, indem du uns zeigst, wie durch einen objektiven Verblendungszusammenhang alles gezeichnet und in einer gewissen Weise falsch ist. Dennoch gilt aber, *primum vivere deinde philosophari*; erst muß man leben, während wir auf Grund der Reflexionen, die du anstellst und die sich auf die Gesamtverfassung des Daseins beziehen, eigentlich

---

<sup>473</sup> In aller Bescheidenheit: es ist das, was ich gelegentlich als "Gegenbewegung" bezeichnet habe.

<sup>474</sup> "Der Kampf der Studentenbewegung gegen Adorno" ist eine unangemessene Formulierung! Siehe zu diesen vielschichtigen Konflikten, aus Adornos Blickwinkel, die Dokumentation in: Frankfurter Adorno Blätter VI sowie die umfassende dreibändige Dokumentation von Wolfgang Kraushaar (siehe Literaturliste).

immer nur gegen besseres Wissen und Gewissen unser Leben erwerben können. Du treibst uns, und ich zitiere damit etwas, was mir wörtlich gesagt worden ist, in etwas wie eine Art von intellektueller Schizophrenie. Auf der einen Seite sollen wir ein Bewußtsein haben, nach dem wir als Berufsmenschen verfahren, und auf der anderen ein philosophisches, obgleich sich beides geradezu widerspricht. Dazu habe ich Ihnen nichts anderes zu sagen als: Ja, so ist es, genau so ist es; und eine Philosophie, die, um über diese Schwierigkeiten hinwegzukommen, sich anheischig machen würde, Ihnen nun versöhnlich zu sagen, wie sich richtig leben läßt, wäre von vornherein so vereidigt auf ihr äußerliche heteronome Zwecke, daß sie ihren Begriff verfehlte." (1, 191 f.)<sup>475, 476</sup>

[308] Was Adorno hier von Studenten vorgeworfen wurde, die offenkundig linke Konsequenzen vor Augen hatten, nämlich die Identität von kritischer Theorie und oppositioneller Lebenspraxis, ist ihm übrigens genauso von dem rechten, konservativen Soziologen Arnold Gehlen<sup>477</sup> angelastet worden: daß er den Menschen das wenige, was sie an Ichgefühl haben, noch nehmen wolle und sie in eine unerträgliche

<sup>475</sup> Das Zitat erscheint an dieser Stelle des mir vorliegenden Typoskripts (einseitiger Durchschlag) als verkleinerte Fotokopie einer früheren Seite, mit dem nachträglichen Hinweis: "(Dieses Zitat noch einmal S. 24, Adornoteil)". Demgegenüber steht es in meinem Typoskript auf den Blättern [40/41]. Es dürfte also eine weitere Version dieser Vorlesung gegeben haben. – Puder zitiert die Stelle dazuhin in seinem Vortrag NICHTIDENTITÄT (hier weiter vorne).

<sup>476</sup> Diese Überlegungen wurden sinngemäß bereits viel früher von Max Horkheimer formuliert. Sie finden sich in Aufzeichnungen und Entwürfen von 1939-42, aus denen die frühesten Teile der DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG wurden. Die betreffende Stelle wurde dort übernommen unter dem Titel WIDERSPRÜCHE; hier folgen Auszüge aus dem imaginierten Gespräch (ohne Markierung der Auslassungen):

"Deine eigene Existenz setzt das Prinzip voraus, dem du dich entwinden möchtest. – Das leugne ich nicht, aber der Widerspruch ist notwendig. Er ist die Antwort auf den objektiven der Gesellschaft. – Wenn aber alle so dächten wie du, und keiner sich die Hände schmutzig machen wollte, dann gäbe es weder Ärzte noch Richter und die Welt sähe noch entsetzlicher aus. – Die Menschheit hat noch andere Möglichkeiten. Ich bin ja nicht die ganze Menschheit und kann mich in meinen Gedanken nicht einfach für sie einsetzen. Die Moralvorschrift, daß jede meiner Handlungen zu einer allgemeinen Maxime taugen sollte, ist sehr problematisch. Meine Existenz, wie ich sie mir vorstelle, mein Horror und mein Wille zur Erkenntnis scheinen mir so berechtigt zu sein wie selbst der Beruf des Arztes, auch wenn ich unmittelbar niemand helfen kann. – Dieses Gespräch wiederholt sich überall, wo einer gegenüber der Praxis das Denken nicht aufgeben will. Er findet Logik und Konsequenz immer auf der Gegenseite." (Horkheimer: GS 5, S. 269-272) – Eine weitere Stelle in diesem Zusammenhang ist der direkt folgende Text DER GEDANKE (GS 6, S. 276/7).

<sup>477</sup> Es hat innerhalb einer philosophischen Vorlesung ebensowenig Erkenntniswert, Arnold Gehlen in die Schublade "rechter, konservativer Soziologe" zu stecken wie Adorno oder Herbert Marcuse in die Schublade des "linken" Philosophen. Auch Martin Puders eigener Standort ließe sich nicht mehr mit diesen Kategorien gerechtfertigen, die wohl im wesentlichen nur noch historische (allerdings auch medientaktische) Bedeutung haben. (Oder, um mit Ernst Jandl zu sprechen: "Lechts und rinks kann man nicht verwechseln.")

Zerrissenheit bringe. In einem Streitgespräch mit Adorno<sup>478</sup> fragte er diesen zunächst: "Glauben Sie wirklich, daß man die Belastung mit Grundsatzproblematik, mit Reflexionsaufwand, mit tief nachwirkenden Lebensirrtümern, die wir durchgemacht haben, weil wir versucht haben, uns freizuschwimmen, daß man die allen Menschen zumuten sollte?" Adorno antwortete: "Darauf kann ich nur ganz einfach sagen: Ja! Ich habe eine Vorstellung von objektivem Glück und von objektiver Verzweiflung, und ich würde sagen, daß die Menschen so lange, wie man sie entlastet, daß so lange auch ihr Wohlbefinden und Glück in dieser Welt ein Schein ist. Und ein Schein, der eines Tages platzen wird: Und wenn er platzt, wird dies entsetzliche Folgen haben." Und Gehlen erhob nun den Vorwurf, ich zitiere: "'Ich möchte aber noch einen Gegenvorwurf anbringen. Obzwar ich das Gefühl habe, daß wir uns in tiefen Prämissen einig sind, habe ich den Eindruck, daß es gefährlich ist und daß Sie die Neigung haben, den Menschen mit dem bißchen unzufrieden zu machen, was ihm aus dem ganzen katastrophalen Zustand noch in Händen geblieben ist.'" – Sicherlich ist die Entwicklung nach dem Tod Adornos bisher nicht im Sinn seiner Wendung zum Nichtidentischen verlaufen. Im Gegenteil, das Streben nach Identität, und sei sie noch so scheinhaft, hat sich in den siebziger Jahren noch verstärkt. Ein Doppelleben im Sinn Adornos zu führen, das eigene Ich auch immer aufzuheben, [309] erscheint fast allen als Schreckvorstellung. –

Das Nichtidentische, wie es in einer solchen Lebensführung erscheint, die es anerkennt, ist weder das schlechte Nichtidentische, das diejenigen, die zwanghaft Identität herstellen, täglich als Widerspruch erfahren, noch auch schon das gute Nichtidentische, das in einem befreiten Zustand als der Dialektik enthobenes Verschiedenes erscheinen würde. Wie es bei Benjamin nicht nur die Alternative gibt: unerlöste Menschheit und messianische Erlösung, – denn Benjamin nahm ja an, daß in jeder

---

<sup>478</sup> Theodor W. Adorno / Arnold Gehlen: *Drei Rundfunkgespräche* (in: Theodor W. Adorno: *Kultur und Verwaltung. Vorträge und Gespräche. Produktionen des Südwestrundfunks* (6 CDs, München 2008: Quartino GmbH). Auch bei youtube.



geglückten Erkenntnis eine messianische Stillstellung der Zeit erfolgt –, so lehrt auch Adorno, daß es schon in der vom Identitätszwang beherrschten Gegenwart Verhaltensweisen und Erkenntnisse geben kann, die dem Nichtidentischen im guten Sinn zum Ausdruck verhelfen. Auf Seite 152 der NEGATIVEN DIALEKTIK sagt Adorno: "Die Kraft des Bewußtseins reicht an seinen eigenen Trug heran." Das Denken vermag gegen sich selbst zu denken, durch Identifizieren den Identitätszwang zu brechen. Das ist eine der Grundbedeutungen von Dialektik als Verfahrensweise bei Adorno. Es geht in ihr um eine Logik des Zerfalls.

*Interpretation des ersten Drittels des Abschnitts "Logik des Zerfalls"*

Im nächsten Satz<sup>479</sup> sagt Adorno, daß das, was als die große Leistung des deutschen Idealismus seit Kant angesehen wird, die Fundierung der Begriffe im Subjekt, der Unwahrheit diene. Kants kopernikanische Wende hatte ja als wesentlichen Gehalt, daß die Kategorien, die Verstandesbegriffe, ihre Bedeutung nicht als Abbilder der Gegenstände oder gegenständlicher Verhältnisse haben, sondern als notwendige und allgemeingültige Hilfsmittel der Konstitution des Objekts durch das Subjekt. Was die Dinge an [310] sich sind, wissen wir nicht; wir haben nichts anderes als die durch unsere Subjektivität geschaffenen Erscheinungen. Das Subjekt vermag an der Welt immer nur das zu erkennen, was es selbst durch seine Kategorien in sie hineinlegt. Insofern sind sie mit dem Subjekt identisch, wobei mit dem Subjekt hier nicht das individuelle Subjekt gemeint ist, sondern das, wie Kant es nennt, transzendente, das gesamt menschliche Subjekt. Adornos Satz lautet: "Deren Identität mit dem Subjekt (also die Identität der Begriffe mit dem Subjekt – M.P.) ist die Unwahrheit." Und im folgenden Satz begründet er diese These: "Mit ihr schiebt sich die subjektive Präformation des Phänomens vor das Nichtidentische daran, vors Individuum ineffabile." Die Wendung

---

<sup>479</sup> Der Begriff "Logik des Zerfalls" und auch die hier in direkter Folge zitierten Sätze steht in der Ausgabe GS 6 ab Seite 148 Mitte. Die Formulierung "im nächsten Satz" bezieht sich also nicht auf einen Anschluß an den hier zuvor zitierten Satz. Möglicherweise hatte Puder in der Bemerkung zunächst über die vorhergehenden Passagen extemporiert.

"individuum ineffabile" geht auf die scholastische Philosophie zurück, in der der Satz gelehrt wurde: *individuum est ineffabile*, das Individuelle ist unaussprechbar, und begründet wurde dieser Satz damit, daß die Sprache immer nur Allgemeines ausdrückt; das schlechthin Vereinzelte seines spezifischen Zustands vermöge niemand in Worte zu fassen. Daß Adorno hier in einer Erörterung, die sich eigentlich auf die Subjektivierung der Begriffe durch Kant bezieht, also auf eine Theorie, die auf der Höhe der gegen alle Scholastik gerichteten Aufklärung stand, auf die Scholastik anspielt<sup>480</sup>, daß Adorno mithin Aufklärung und Scholastik miteinander vermengt, soll wohl ausdrücken, wie sehr sich auch die scheinbaren Feinde Scholastik und Aufklärung in der Tendenz zur Eliminierung des Nichtidentischen, des schlechthin Individuellen einig waren. Die letzten drei Worte des Satzes sind übrigens sehr zusammengedrängt und können deshalb für jemanden, der Adorno gar nicht kennt, mißverständlich sein. Es müßte genau heißen: vors Individuum, das angeblich *ineffabile* ist. Denn Adorno selbst will ja gerade durch seine Philosophie dem Nichtidentischen, dem [311] schlechthin Individuellen, zur Sprache verhelfen. Wer auf dem Satz *individuum est ineffabile* beharrt, hat nach Adorno auf fatale Weise resigniert. Im nächsten Satz unterstreicht Adorno die Auffassung, daß in der traditionellen Philosophie alle Denker dasselbe wollten: den Inbegriff der identischen Bestimmungen. Ich zitiere: "Der Inbegriff der identischen Bestimmungen entspräche dem Wunschbild der traditionellen Philosophie, der apriorischen Struktur und ihrer archaischen Spätform, der Ontologie." Der Konjunktiv in der ersten Satzhälfte besagt, daß dieses Wunschbild vom Inbegriff identischer Bestimmungen nie Realität wird. Gerade bei den großen Philosophen wimmelt es von Widersprüchen, Rissen, Nichtidentität. Von Kant etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, gibt es die divergierendsten Deutungen. Wenn man Kantinterpretationen liest, hält man es oft kaum für möglich, daß die Autoren über denselben Philosophen schreiben. Er hat ein gänzlich unidentisches Bild seines Werkes hinterlassen. Aber Kant ist nur ein

---

<sup>480</sup> Der Halbsatz "auf die Scholastik anspielt" wurde in mutmaßlich Puders Handschrift eingefügt.

extremes Beispiel. Bei keinem bedeutenden Philosophen der Tradition gibt es einen Inbegriff der identischen Bestimmungen. Sonst wäre der Stoff für philosophische Doktorarbeiten ja nicht so unermesslich. – In der zweiten Satzhälfte findet sich zunächst ein direkter Hinweis auf Kant, auf dessen Begriff des Apriori. Apriori sind für Kant die Erkenntnismittel des Menschen, die aller notwendigen und allgemeingültigen Einsicht zugrundeliegen, also die Anschauungsformen Raum und Zeit und die Kategorien wie z. B. die Kausalität. Kants Philosophie wird nun im Schluß des Satzes als Muster der Heideggerschen charakterisiert. Heideggers Ontologie, also seine Lehre vom Sein, soll eine Spätform des Kantianismus sein; eine "archaische" deshalb, weil Heidegger sich in seinem Spätwerk [312] immer wieder auf die Vorsokratiker beruft. Aber Adornos Heideggerkritik kann und will ich hier nicht näher erörtern. Sie bildet unter dem Titel "Verhältnis zur Ontologie" den ersten Teil der NEGATIVEN DIALETIK. Im nächsten Satz bezeichnet Adorno die von der traditionellen Philosophie produzierte Struktur als Zwang. "Diese Struktur aber ist, vor jeglichem spezifischen Gehalt, als abstrakt Festgehaltenes im einfachsten Sinn negativ, Geist gewordener Zwang." "Im einfachsten Sinn negativ" – das meint die schlichte Wortbedeutung: negativ gleich schlecht. Betonen muß man in diesem Satz die Wendung: "als abstrakt Festgehaltenes". Die Struktur ist nicht an sich schlecht, sondern nur als abstrakt Festgehaltenes.

Im Text folgt jetzt ein Sprung aus der Begriffslogik in die Gesellschaftskritik. "Die Macht jener Negativität (jenes schlechten Zwanges – M.P.) waltet bis heute real." In diesem "bis heute" steckt, daß es schon morgen anders sein könnte. Adorno fährt fort: "Was anders wäre, hat noch nicht begonnen." Das ist die Paraphrase eines Satzes von Kafka, des Satzes nämlich: Ein Fortschritt hat überhaupt noch nicht stattgefunden.<sup>481</sup>

Gegen die Verfahrensweise, die Adorno hier anwendet, hat man übrigens immer wieder eingewandt, daß er sich durch sie jeder Kritik

---

<sup>481</sup> "Bleibt die Menschheit eingefangen von der Totalität, die sie selbst bildet, so hat, nach Kafkas Wort, ein Fortschritt noch gar nicht stattgefunden." Theodor W. Adorno: FORTSCHRITT, in GS 10.2 (Frankfurt/M. 1977, S. 619). Eine Quelle für diesen (angeblichen) Kafkasatz konnte ich nicht finden.

entziehe. Er springe ständig hin und her zwischen Logik und Gesellschaftstheorie, begehe fortwährend eine, wie das mit dem griechischen Terminus heißt, *metabasis eis allo genos*, einen Überschritt in einen andere Gattung. Statt z. B. an der eben erörterten Stelle über den Strukturzwang der traditionellen Philosophie mit einer genaueren Darlegung über das Schlechte dieses Zwanges fortzufahren, sage er einfach: nun ja, in der Realität war ja schließlich auch immer alles schlecht von Adam und Eva bis heute. Da könne der Logiker nicht folgen, und umgekehrt könne [313] der Gesellschaftstheoretiker, der wissen möchte, warum etwa die Durchsetzung der Menschenrechte kein wahrer Fortschritt war, nicht folgen, wenn Adorno jetzt wieder in die Logik zurückspringe. Aber ich will auf diese Kritik nicht näher eingehen. Ihre Grundvoraussetzung ist die, daß Adorno auf eine Weise zu argumentieren habe, die zumindest für alle Fachleute auf den Gebieten Logik und Gesellschaftstheorie nachzuvollziehen und zu kontrollieren ist. Die Grundvoraussetzung Adornos dagegen ist die, daß er, um es etwas pathetisch zu sagen, dem Schmerz über die Negativität der Welt zum philosophischen Ausdruck verhelfen will. Wer diesen Schmerz in sich betäubt hat oder ständig betäubt, dem kann auch durch ausführliche Argumentationen nicht geholfen werden. Im übrigen wären ausführliche Argumentationen nur ein weiteres Betäubungsmittel, durch den Spaß, den sie bereiten – und wenigens macht ja mehr Spaß als argumentieren, Recht behalten wollen.

Im Text von Adorno folgt jetzt also wieder ein Sprung zurück aus der Gesellschaftstheorie in die Logik, zunächst mit dem erneuten Hinweis auf die Widersprüchlichkeit der Theoreme der traditionellen Philosophie. Ich zitiere: "Das affiziert alle Einzelbestimmungen. Eine jegliche, die als widerspruchlos auftritt, erweist sich so widerspruchsvoll wie die ontologischen Modelle Sein und Existenz." Das Beispiel, das Adorno hier nennt, ist Heideggers Bestimmung von Sein und Existenz, die er im ersten Teil des Buches kritisiert hatte. Aber, wie gesagt, man kann jeden Denker der Philosophiegeschichte nehmen, man stößt überall auf die

Widersprüchlichkeit der Theoreme. – Die nächsten drei Sätze verwehren wiederum jede Positivität in der Philosophie: "Kein Positives ist von Philosophie zu erlangen, das mit ihrer Konstruktion identisch wäre. Im Prozeß von Ent- [314] mythologisierung muß Positivität negiert werden bis in die instrumentelle Vernunft hinein, welche Entmythologisierung besorgt. Die Idee von Versöhnung verwehrt deren positive Setzung im Begriff." Schwierig ist im zweiten Satz der Begriff der Entmythologisierung, der vor allem durch den protestantischen Theologen Rudolf Bultmann populär wurde. Bultmann meinte mit diesem Begriff, daß an den biblischen Erzählungen das Beiwerk der Wunder usw. vernachlässigt werden sollte zugunsten der Aufmerksamkeit auf ihre Verkündigung, ihre Botschaft. Adorno scheint den Begriff so zu verstehen, daß alle undurchschauten Vorstellungen und Beziehungen analysiert werden müßten, daß aber dann auch noch dieses Analysieren und Durcharbeiten zu negieren ist, nicht etwa als positiver Wert zu setzen.

Die nächsten vier Sätze kann man nur nachvollziehen, wenn man die Unterscheidung von immanenter und transzendenter Kritik kennt. Immanente Kritik meint ein Verfahren, das die Prämissen des Kritisierten übernimmt und nachweist, daß die kritisierte Philosophie das von diesen Prämissen her angestrebte nicht erreicht. Die transzendente Kritik ist eine Kritik von außen; von einem anderen Standpunkt aus werden die Prämissen einer Philosophie kritisiert. Adorno will nun sagen, daß, wenn man den Idealismus – und damit ist hier eigentlich die ganze traditionelle Philosophie gemeint – immanent kritisiert, man darauf stößt, daß die Prämisse – der Wunsch nach reiner Identität – falsch ist und insofern immanente und transzendente Kritik, also Kritik von innen und Kritik von außen, zusammenfallen. Ich zitiere: "Dennoch tut Kritik am Idealismus nicht ab, was die Konstruktion vom Begriff her an Einsicht einmal erwarb, und was die Führung der Begriffe an Energie von der Methode gewann. Nur das überschreitet den idealistischen Bannkreis, was seiner Figur noch [315] einbeschrieben ist, ihn im Nachvollzug seines eigenen deduktiven

Verfahrens beim Namen nennt, am entfalteten Inbegriff der Totalität ihr Gespaltenes, Unwahres demonstriert. Reine Identität ist das vom Subjekt Gesetzte, insofern von außen Herangebrachte. Sie immanent kritisieren heißt darum, paradox genug, auch sie von außen kritisieren." Die immanente Kritik ergibt also, daß die Voraussetzung des identifizierenden Denkens eine willkürliche ist, eine von außen an den Gegenstand des Denkens herangebrachte, und insofern führt die Kritik von innen zur Kritik von außen.

Die Schlußsätze des Abschnitts geben den erkenntnistheoretisch-logischen Darlegungen eine moralische Dimension. Besonders der erste dieser drei Sätze klingt beinahe moralisierend: "Das Subjekt muß am Nichtidentischen wiedergutmachen, was es daran verübt hat. Dadurch gerade wird es frei vom Schein seines absoluten Fürsichseins. Er seinerseits ist Produkt des identifizierenden Denkens, das, je mehr es eine Sache zum bloßen Exempel seiner Art oder Gattung entwertet, desto mehr wähnt, es als solches ohne subjektiven Zusatz zu haben." Das Subjekt kann nur frei werden, wenn es sein Objekt, das ihm Gegenüberstehende, befreit. Freiheit besteht gerade nicht im Fürsichsein des Einzelnen, so wie wir Freiheit üblicherweise verstehen, sondern darin, daß das Subjekt dieses Fürsichsein als Schein erkennt.<sup>482</sup>

Der Grundgedanke des folgenden Abschnitts ist der, daß die Erkenntnis des Nichtidentischen ihrerseits das Identifizieren zur Voraussetzung hat. Das bezeichnet die Überschrift des Abschnitts, die oben auf der Seite steht: "Zur Dialektik von Identität".<sup>483</sup> Der erste Satz enthält wieder einen Hinweis auf die Utopie, der in der NEGATIVEN DIALEKTIK fast auf jeder Seite [316] erscheint. Ich zitiere: "Indem Denken sich versenkt in das zunächst ihm Gegenüberstehende, den Begriff, und seines immanent antinomischen Charakters gewahr wird, hängt es der Idee von etwas nach, was jenseits des Widerspruchs wäre." Adorno erklärt hier nicht näher, was er unter dem

---

<sup>482</sup> Hier wieder die Korrelation zu Ramana Maharshi und – aus anderem Blickwinkel – Martin Buber (*dialogische Anthropologie*).

<sup>483</sup> GS 6, S. 149

immanent antinomischen Charakter des Begriffs versteht. Gemeint ist wohl, daß der Begriff einerseits nur Sinn hat in bezug auf einen Gegenstand, als Medium eines Gegenstandes, daß er andererseits aber immer dazu tendiert, sich dem Gegenstand gegenüber zu verselbständigen, Selbstzweck zu werden. Die nächsten beiden Sätze formulieren den Grundgedanken des Abschnitts. Durch identifizierende Akte zeigt das Denken, das auf Nichtidentität zielt, daß das identifizierende Denken sein Ziel nicht erreicht. Adorno sagt: "Der Gegensatz des Denkens zu seinem Heterogenen reproduziert sich im Denken selbst als dessen immanenter Widerspruch. Reziproke Kritik von Allgemeinem und Besonderem, identifizierende Akte, die darüber urteilen, ob der Begriff dem Befassten Gerechtigkeit widerfahren läßt, und ob das Besondere seinen Begriff auch erfüllt, sind das Medium des Denkens der Nichtidentität von Besonderem und Begriff." Und nun folgt wieder ein Sprung aus der Begriffstheorie in die Gesellschaftstheorie. Auch die Menschheit muß zunächst einmal mit ihrem Begriff identisch werden, bevor das gute Nichtidentische in ihr freigesetzt werden kann. Ich zitiere: "Und nicht das von Denken allein. Soll die Menschheit des Zwangs sich entledigen, der in Gestalt von Identifikation real ihr angetan wird, so muß sie zugleich die Identität mit ihrem Begriff erlangen." Nur durch Identifikation hindurch wird deren Zwang aufhebbar. Adorno exemplifiziert das am Tauschprinzip, das alle zwischenmenschlichen Handlungen prägt.<sup>484</sup> Es heißt: "Daran haben alle relevanten Kategorien teil. Das [317] Tauschprinzip (...) ist unverwandt mit dem Identifikationsprinzip. Am Tausch hat es sein gesellschaftliches Modell, und er wäre nicht ohne es; durch ihn werden nichtidentische Einzelwesen und Leistungen kommensurabel, identisch. Die Ausbreitung des Prinzips verhält die ganze Welt zum Identischen, zur Totalität." Das Fatale am Tauschprinzip, das doch so harmlos anmutet, ist nach Adorno, daß es in jedem Tauschenden – unabhängig von aller Psychologie und Erziehung – regelmäßig das Streben provoziert, den anderen zu übervorteilen, mehr zu nehmen als zu

---

<sup>484</sup> Siehe hierzu ausführlich in Puders Vortrag NICHTIDENTITÄT, Blatt [12/13f.], hier an anderer Stelle.

geben. Es steht unter der Ideologie der Identität, bringt aber ständig schlechte Nichtidentität hervor. Würde nun wirklich gerecht getauscht, so wäre zugleich das Tauschprinzip überwunden.<sup>485</sup> Auf der nächsten Seite sagt Adorno: "Kritik am Tauschprinzip als dem identifizierenden des Denkens will, daß das Ideal freien und gerechten Tausches, bis heute bloß Vorwand, verwirklicht werde. Das allein transzendierte den Tausch." Ebenso muß die Identifikation erst wirklich und extrem<sup>486</sup> durchgeführt werden, bevor das Nichtidentische erreicht werden kann.

Zum Abschluß dieser Darstellung des Grundbegriffs der NEGATIVEN DIALEKTIK – Nichtidentität – möchte ich kurz hinweisen auf die Kritik, die zwei der bekanntesten Schüler Adornos, Jürgen Habermas und Herbert Schnädelbach, in den letzten Jahren an seiner Spätphilosophie geübt haben. Die Kritik von Habermas findet sich im ersten Band seiner "Theorie des kommunikativen Handelns" auf den Seiten 490 bis 520 sowie in einem Beitrag zu der von Karlheinz Bohrer herausgegebenen Anthologie "Mythos und Moderne"; Schnädelbach hat seine Bedenken in einem Vortrag auf der "Frankfurter Adornokonferenz 1983"<sup>487</sup> ausgeführt. Beide sind der Ansicht, daß Adornos Konzept zwei schädliche Aspekte hat; erstens [318] erlaube es nicht, in der noch vom Identitätsprinzip beherrschten Gegenwart zwischen Gutem und Schlechtem zu unterscheiden. Alles sei ja im Prinzip gleich schlecht. Und zweitens fördere es den Irrationalismus oder lasse sich zumindest von ihm mißbrauchen. In dem Beitrag zum Sammelband von Bohrer wirft Habermas Adorno eine – ich zitiere –

<sup>485</sup> In dieser Intention stehen Umsonstläden und gemeinnützige Initiativen, wobei letztere heutzutage oft eingebunden sind in heterogene Interessenkoalitionen, wodurch sie wiederum dem Tauschprinzip verfallen. Auch Überlegungen zum "Bedingungslosen Grundeinkommen" sowie die anthroposophische Konzeption der "Dreigliederung" (vgl. Rudolf Steiner: Die Kernpunkte der sozialen Frage; Stuttgart 1920; GA 23, Dornach 1979) korrelieren mit diesen Überlegungen. Intention der sogenannten "Tauschringe" oder "Tauschbörsen" ist dagegen nur der konventionelle Tausch unter Verzicht auf Geldwirtschaft. –

Eine neue Facette der zwischenmenschlichen Entfremdung sind heutzutage Angebote auf Verschenk- oder Tauchplattformen, auf denen Gebrauchsgegenstände "im Tausch gegen zwei Päckchen Gummibärchen" u. dgl. angeboten werden. Die Gegenforderung hat hier erkennbar symbolische Funktion: sie legitimiert dazu, einem Wildfremden etwas zu schenken bzw. von einem Wildfremden etwas als Geschenk anzunehmen und dient meines Erachtens dazu, mitmenschliche Empfindungen nicht aktivieren zu müssen: Dem einen erspart sie das schlichte "Danke!" gegenüber einem Fremden, dem anderen die Unsicherheit oder Peinlichkeit, sich auf die entsprechende Nähe einzulassen.

<sup>486</sup> sic!

<sup>487</sup> Ludwig v. Friedeburg/Jürgen Habermas (Hrsg.): Adorno-Konferenz 1983 (Frankfurt/M. 1983)



"eingeeengte Optik" vor, "die gegenüber den Spuren und den existierenden Formen kommunikativer Rationalität unempfindlich macht". (428) Und in der "Theorie des kommunikativen Handelns" wendet Habermas gegen die NEGATIVE DIALEKTIK ein, daß sie zu keinerlei verwertbarer Erkenntnis führe, daß sie allein ein Kult, ein Exerzitium, eine Übung im Gedenken an das Nichtidentische sei. Ich zitiere: "Die ND ist nurmehr als ein Exerzitium, eine Übung zu verstehen. Indem sie dialektisches Denken noch einmal reflektiert, führt sie vor, was man nur so zu Gesicht bekommt; die Aporetik des Begriffs des Nichtidentischen." Noch schärfer äußert sich Herbert Schnädelbach, der lange Zeit Adornos Assistent war: "Der Ausdruck 'das Nichtidentische' ist heute zum magischen Wort geworden, das in den zahlreichen Adorno-Paraphrasen meist nur beschwörend gebraucht wird. Meine These ist: Adornos Nichtidentisches ist eine logische Metapher, deren Faszination auf lauter nichtanalysierten Assoziationen beruht, die sie nahelegt." – "Was sich als immanente Kritik der Logik identifizierenden Denkens versteht, ist häufig nur Gesellschaftstheorie im logisch-philosophischen Sprachgewand. Genau dieses theoretische Defizit aber ist als undurchschautes der Grund für die quasi-ästhetische Aura des Nichtidentischen, die es für viele (wie einmal Heideggers Sein) wie ein Zauberwort umgibt." –

Nun hatte ich Ihnen zum Ende dieser Vorlesung etwas Positives versprochen, und ich möchte dieses Versprechen einlösen durch den Hinweis auf das Konzept philosophischen Ausdrucks, das [319] Benjamin, Horkheimer und Adorno verbindet, wenngleich nur Adorno es programmatisch vertrat. Philosophie war für die drei Ausdruck, und zwar im doppelten Sinn. Zum einen sprachlicher Ausdruck. Es ist nicht so, daß in der Philosophie die Sprache gleichgültig wäre und es nur auf die Gedanken oder den Sachverhalt ankäme. Benjamin, Horkheimer und Adorno sahen sich ebenso als Schriftsteller wie als Theoretiker. Adorno sagt am Ende der Einleitung der NEGATIVEN DIALEKTIK: "Dialektik, dem Wortsinn nach Sprache als Organon des Denkens, wäre der Versuch: Sache und

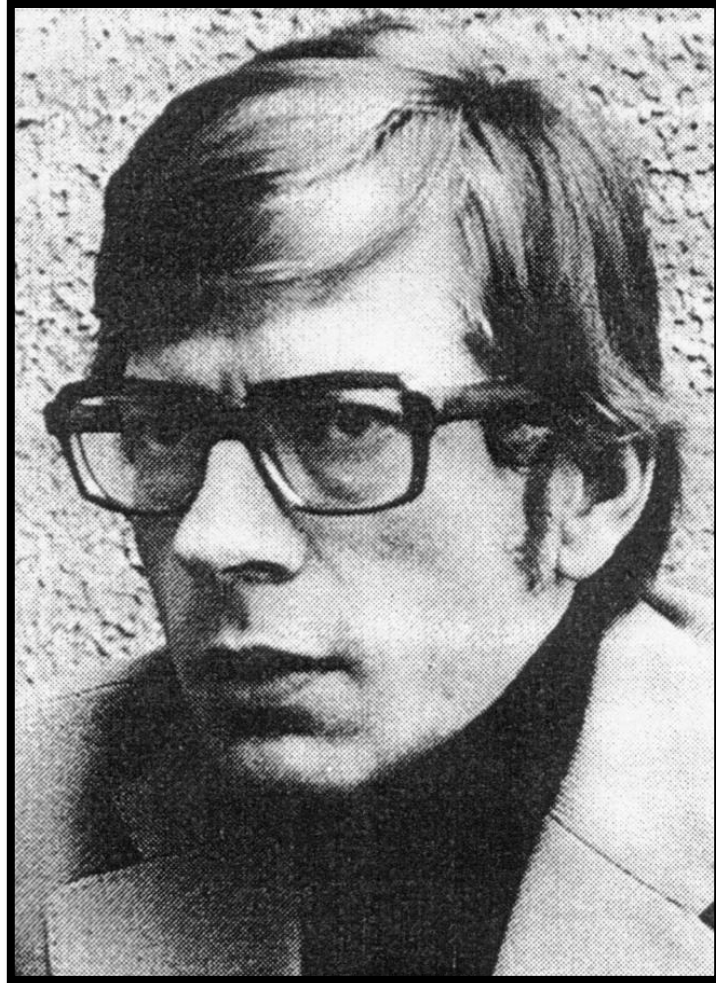
Ausdruck bis zur Indifferenz einander zu nähern."<sup>488</sup> – Dieses Augenmerk auf die Sprachform der Philosophie ist besonders bedeutungsvoll in unserer Gegenwart, in der sich so etwas wie eine Einheitssprache der Philosophie herausgebildet hat. Wenn Sie etwa philosophische Zeitschriften lesen wie z. B. ...,<sup>489</sup> dann können Sie bei vielen Heften meinen, es sei immer derselbe Autor, der dort schreibt, nur unter verschiedenen Namen. Es wäre nicht schön, wenn Sie sich diese Einheitssprache aneigneten. Was nun aber nicht heißen soll, daß Adorno, Horkheimer und Benjamin in ihren Sprachgesten nachzuahmen wären. Entscheidend ist nur die Anstrengung beim schriftlichen Ausdruck, die von Ihnen zu lernen ist.

Zum anderen war für die drei Philosophie Ausdruck in dem Sinn, daß sie von dem handeln sollte, was die Einzelnen bedrängt: Ausdruck von Erfahrung. Sie ließen sich ihre Thesen nicht vorgeben von der akademischen Disziplin oder von Zeitströmungen, sondern folgten der Intention des eigenen Bewußtseins. Auch dies scheint heute vorbildlich gerade für den jungen Studenten, der erdrückt wird durch Fremdorrientierungen, durch Dinge, von denen ihm aufgeschwatzt wird, er müsse sich für sie interessieren. [320] Der letzte Maßstab der Orientierung kann nur der eigene Impuls sein. Philosophische Arbeiten, in denen sich dieser Impuls nicht ausdrückt, sind wertlos, auch wenn sie in der Branche der akademischen Philosophie nützlich sein mögen. Bevor ich aber nun schon wieder ins Negative komme, möchte ich schnell aufhören und Ihnen schöne Ferien wünschen.

---

<sup>488</sup> GS 6, S. 66

<sup>489</sup> sic!



## Wo ist die Flaschenpost?

Nachwort 2017 <sup>490</sup>

Die Starre, die der Geist widerspiegelt, ist keine natur- und schicksalhafte Macht, der man ergeben sich zu beugen hätte. Sie ist ein von Menschen Gemachtes, der Endzustand eines geschichtlichen Prozesses, in dem Menschen Menschen zu Anhängseln der undurchsichtigen Maschinerie machten. Die Maschinerie durchschauen, wissen, daß der Schein des Unmenschlichen menschliche Verhältnisse verbirgt, und dieser Verhältnisse selbst mächtig werden, sind Stufen eines Gegenprozesses, der Heilung. Wenn wirklich der gesellschaftliche Grund der Starre als Schein enthüllt ist, dann mag auch die Starre selber vergehen. Der Geist wird lebendig sein in dem Augenblick, in dem er nicht länger sich bei sich selber verhärtet, sondern der Härte der Welt widersteht.

Theodor W. Adorno (1950)<sup>491</sup>

Philosophie hat, nach dem geschichtlichen Stande, ihr wahres Interesse dort, wo Hegel, einig mit der Tradition, sein Desinteresse bekundete: beim Begriffslosen, Einzelnen und Besonderen; bei dem, was seit Platon als vergänglich und unerheblich abgefertigt wurde und worauf Hegel das Etikett der faulen Existenz klebte.

Theodor W. Adorno (1966)<sup>492</sup>

Soll Erfahrung wieder gewinnen, was sie einmal vielleicht vermochte und wessen die verwaltete Welt sie enteignet: theoretisch ins Unerfaßte zu dringen, so müßte sie Umgangsgespräche, Haltung, Gesten und Physiognomien bis ins verschwindend Geringfügige hinein entziffern, das Erstarre und Verstummt zum Sprechen bringen, dessen Nuancen ebenso Spuren von Gewalt sind wie Kassiber möglicher Befreiung.

Theodor W. Adorno (1968)<sup>493</sup>

(...) jedes Individuum u sein Schicksal ist ein anderes, in sich motivirtes, u bedingtes: alles berechnen, zusammenstellen, folgern wollen kommt mir immer mehr ganz falsch in der Welt vor. Statt daß sich mir die Begriffe generalisiren, werden sie immer mehr in ihrer Einzelheit mir zum Ganzen. (...) Wir wissen nur, was wir selbst erleben, u nehmen überhaupt das Individuellste immer noch nicht individuell genug. (...) Aber wir lassen noch immer nicht genug jedem die seinige gelten, u auf eben diese innere vocation sollte doch alles hinausgearbeitet werden können: das Nächste, u Nothwendigste ist immer, nicht das sogenannte Rechte wie es uns von Jugend auf gelehrt wird, denn das ist doch oft nur ein abstractum, sondern die innerste Wahrheit des Impulses.

Ida v. Lüttichau (1843)<sup>494</sup>

<sup>490</sup> Das Nachwort zur ersten Auflage 2015 wurde wesentlich erweitert.

<sup>491</sup> DIE AUFERSTANDENE KULTUR (GS 20.2., S. 464)

<sup>492</sup> NEGATIVE DIALEKTIK (GS 6, S. 20)

<sup>493</sup> zusammen mit Ursula Jaerisch: ANMERKUNGEN ZUM SOZIALEN KONFLIKT HEUTE (GS 8, 193/4). – Dank an Judith für den Hinweis!

<sup>494</sup> Brief an Friedrich v. Raumer, in: Wahrheit der Seele – Ida v. Lüttichau. Ergänzungsband (Berlin 2015, S. 155)

Martin Puder wurde 1938 geboren, er studierte 1956 bis 1961 in Berlin Germanistik und Altphilologie. Nach dem Staatsexamen war er über ein Jahr in Indien, Indochina und Japan. 1963 kehrte er nach Westdeutschland zurück und begann in Frankfurt Philosophie zu studieren. Die Promotion (mit einer Arbeit über Kant) erhielt er bei Theodor W. Adorno und Jürgen Habermas. Puder war Assistent von Michael Theunissen (in Bern), später Akademischer Rat<sup>495</sup> und bis zu seiner Emeritierung Professor für Philosophie an der Leibniz-Universität Hannover. Öffentliche Wortmeldungen sind von Puder (mit Mühe) nur bis 1985 zu finden; 2015 teilte mir seine ehemalige Wirkungsstätte mit: *"Nach Rücksprache mit dem Personaldezernat der Leibniz Universität kann ich Ihnen bedauerlicherweise nur mitteilen, dass uns keine aktuellen Kontaktdaten von Herrn Prof. Dr. Martin Puder vorliegen. In der Personalakte ist lediglich vermerkt 'unbekannt verzogen'."*<sup>496</sup>

Mir war im Frühjahr 1968 Adornos Bändchen DER JARGON DER EIGENTLICHKEIT in die Hände gekommen. Ich war 16 und verstand (wie ich heute sehe) im Grunde nichts – aber mich berührte etwas, das ich als Adornos Haltung empfand, seinen humanen Anspruch, das Niveau seiner Reflexion. Da wehte mich ein kritisches, radikales und zugleich menschenzugewandtes Denken an, eine Achtsamkeit, die mir mehr als alles andere, was ich je gelesen oder gehört hatte, Mut machte, die Grenzen meiner ambitioniert kleinbürgerlichen Sozialisation und des Horizonts meines Kleinstadtgymnasiums zu überschreiten.<sup>497</sup> So oder ähnlich könnte es manchen jungen Leuten dieser Zeit gegangen sein. Adorno war meiner Empfindung nach für kritische junge Menschen in der BRD seit Ende der 60er eines der wenigen glaubwürdigen Vorbilder. Durch eine Fülle von Rundfunkvorträgen in den 60er Jahren war Adorno zweifellos schon vor der Studentenbewegung ab 1966 medial präsent. Beim Bemühen, sich konkret mit Adornos Inhalten zu beschäftigen, differenzierte sich vermutlich diese zunächst affektive Vorbildfunktion. Auch junge Menschen, die von der Rezeption der großen und philosophischen Werke überfordert waren (wie ich), konnte Adorno durch seine kleineren essayistischen Arbeiten (in den regenbogenfarbigen *edition suhrkamp*-Bändchen) und die MINIMA MORALIA zum kritischen

<sup>495</sup> Bis hierhin nach dem Klappentext seines Buches Kant – Stringenz und Ausdruck.

<sup>496</sup> Mail aus dem Dekanat der philosophischen Fakultät der Leibniz Universität Hannover vom 28.1.2015. Auch meine Internetrecherche blieb erfolglos. Der anonym gebliebene Übermittler von Puders Vorlesung schrieb mir (2016), daß Puder "vor ca. 15 Jahren gestorben" sei.

<sup>497</sup> Zum September 1968 schrieb ich Adorno einen Glückwunschbrief, in dem ich ihm versicherte, daß er der Lehrer meines Lebens werden würde. Adornos gedruckte Antwortkarte hat sich erhalten. – Ernsthaft durcharbeiten versucht habe ich den JARGON DER EIGENTLICHKEIT erst 1971-73, im heidelberger Internat und im Zusammenhang mit anderen Texten Adornos; um dann zu ahnen, daß gerade dieser Text wohl die denkbar ungeeignetste Einstiegslektüre war! Der intellektuelle Lehrer meines Lebens ist Adorno gleichwohl geworden.

Selbstdenken anregen: ausgehend von konkreten alltäglichen Erfahrungen. Für wieder andere bietet Adornos Werk bekanntlich eine Fülle von aphoristischen Bonmots, die auch unverstanden die eigene Reflexion ein wenig stimulieren. Dies alles macht plausibel, daß er oder was für ihn zu stehen schien zunächst zu einem über den Wassern schwebenden heiligen Geist der Protestbewegung wurde. Mit seinem Tod starb auch diese, bzw. ihre Impulse differenzierten sich, ihre ProtagonistInnen gingen eigene Wege. Darüber gibt es viel Literatur, und die Kritik an dieser weiteren Entwicklung von Theorie und Praxis nimmt in Martin Puders Arbeiten großen Raum ein.

Orientierungshilfe für mich wurden später zwei Autoren; einer von ihnen war Martin Puder. In einem etwa 1982 bei einem Antiquariat an der heidelberger Heiliggeistkirche entdeckten Heft der Neuen Deutschen Hefte war Puders Aufsatz ADORNOS PHILOSOPHIE UND DIE GEGENWÄRTIGE ERFAHRUNG; dort reingeschrieben hab ich damals: "Nie wurde mir so deutlich, daß adorno der philosoph des 21. jahrhunderts ist... – P(A)NK!" Jahre später bekam ich von einem seiner früheren Studenten (Klaus Rosenthal, Berlin) den Aufsatz ZUR ÄSTHETISCHEN THEORIE ADORNOS; mithilfe des Internet fand ich DIE FRANKFURTER SCHULE UND DIE NEUE LINKE. Ein Artikel zu Max Horkheimers 75. Geburtstag: EIN WEISER IN UNSERER ZEIT erschien im berliner Tagesspiegel. Das in der vorliegenden Neuausgabe erstveröffentlichte Typoskript einer Vorlesung Puders (sowie zwei weitere kleinere Arbeiten) erhielt ich erst im Jahr 2016. Aus seiner Dissertation hervorgegangen ist die noch nirgendwo wiederveröffentlichte Arbeit KANT – STRINGENZ UND AUSDRUCK; dort schreibt Puder im Vorwort:

*"Im Philosophischen Hauptseminar Adornos spielte sich zu Beginn der sechziger Jahre das Verfahren ein, im Sommer Kant zu lesen und zu sagen: Hegel hat recht, im Winter aber Hegel zu lesen und zu sagen: Kant hat recht. Aus dem Spiel gingen mehrere Dissertationen hervor, darunter auch eine Arbeit von mir über Kant. – An diese vor sieben Jahren abgeschlossene und im Dissertationsdruck publizierte Studie haben sich inzwischen widerstreitende Überlegungen geknüpft, die ebenso den Hintergrund des damaligen Versuch, die Kritische Theorie, betreffen wie die Transzendentalphilosophie selbst. All das vereint der folgende Text. Wirkt er dadurch gelegentlich etwas bizarr, so scheint mir das Risiko vertretbar. Denn die größte Gefahr der Kantliteratur ist wohl, daß die transzendente Trockenheit durch schlechte Kopien kompromittiert wird."*<sup>498</sup>

---

<sup>498</sup> Martin Puder: KANT – STRINGENZ UND AUSDRUCK (Freiburg 1974, S. 7)

Innerhalb eines kurzen Briefwechsels mit dem Germanisten Hartmut Scheible<sup>499</sup> erwähnte ich Puder; Professor Scheible antwortete: *"Ihre Wertschätzung Martin Puders teile ich uneingeschränkt; schon in meinem Aufsatz 'Wie Adorno zu lesen sei' aus dem Jahre 1972 erwähne ich seine Arbeit über die Ästhetische Theorie als die einzige bis dahin erschienene angemessene Rezeption. Ich hatte daraufhin mit Puder einige briefliche Kontakte, die später aber leider abgerissen sind. Sollten Sie in Verbindung mit ihm stehen, so grüßen Sie ihn bitte von mir."*<sup>500</sup>

Ein Leser der früheren Auflage dieser Dokumentation schrieb mir im Mai 2015: *"Ich habe in den frühen 1980er Jahren bei Martin Puder in Hannover studiert und ihn als präzisen Denker, vor allem aber als feinen und einfühlsamen Menschen kennengelernt. Introvertiert und von Gestalt eher unscheinbar, ging von ihm, sobald er sich öffnete, ein östlich anmutender warmer Strom von Interesse und Empathie aus. Im Seminar, wie auf der Straße."* – Der anonyme Absender von Puders Vorlesung schrieb 2016: *"puders aufsätze gehören zu den wenigen sachen über adorno, die – m.E. – nicht an seinem denken abgleiten. die meisten arbeiten über adorno zeigen wenig anstrengungen seine texte genau/sorgfältig auszulegen... eigentlich braucht man mehrere leben für adornos werke .. gibt immer wieder neues zu denken und zu entdecken"*.



Es läßt sich bezweifeln, daß jemand ohne fundierte philosophische Bildung (wie ich) Intentionen der KRITISCHEN THEORIE angemessen nachvollziehen kann. Rückblickend sehe ich die Relevanz insbesondere von Arbeiten Adornos für mein Leben in einer grundlegenden Anleitung, über gesellschaftliche Zusammenhänge nachzudenken, ohne die alle meine Versuche, *"etwas Vernünftiges zu machen"*,<sup>501</sup> projektives Ausagieren sozialisationsbedingter Verletzungen geblieben bzw. blinder Aktionismus geworden wären. Den reflexiven Augenblicken, gedanklichen Schattenspielen, Metaphern, Analogien, Paradoxa, Aporien, Andeutungen, Assoziationen in Adornos Werk verdanke zumindest ich eine kontinuierliche Aufmerksamkeitsschulung, ohne die ich verloren

---

<sup>499</sup> Meine zweite frühe Orientierungshilfe in Sachen Adorno.

<sup>500</sup> Hartmut Scheible: Brief vom 8. August 1990. Kontakt zu Puder hatte ich leider nie.

<sup>501</sup> Sibylle Berg in einem Brief.

gewesen wäre in der Welt, wie sie ist. Adorno hat bekanntlich die Kategorie von Haupt- und Nebenwerken für seine Arbeit abgelehnt; mir scheint, selbst in kleinsten gedanklichen Einheiten seiner Texte schon sei enthalten, worum es ihm nicht zuletzt geht: nämlich daß und wie in scheinbar belanglosesten Momenten des Alltags das Falsche, die Verdinglichung lauert, und daß wir vielleicht nur dort noch etwas ändern können: im Sinne eines alltäglichen individuellen Widerstands, in situativen Gegenbewegungen. – Möglicherweise ging es anderen (jüngeren) Menschen der 68er-Jahre ähnlich mit Adorno?



Bestürzend weit vorausschauend, hatte Theodor Wiesengrund-Adorno bereits im Februar 1938 an Max Horkheimer geschrieben: *"Die europäische Situation ist völlig verzweifelt; die Prognosen meines letzten Briefes scheinen sich zu bestätigen im schlimmsten Sinne: Österreich wird Hitler zufallen und er wird sich dadurch, in einer vom Erfolg völlig faszinierten Welt, wieder ad indefinitum stabilisieren und auf der Basis des grauenvollsten Terrors. Es ist kaum mehr daran zu zweifeln, daß in Deutschland die noch vorhandenen Juden ausgerottet werden: denn als Enteignete wird kein Land der Welt sie aufnehmen. Und es wird wieder einmal nichts geschehen: die anderen sind ihres Hitlers wert."*<sup>502</sup> –

432

Die Symptome einer erschreckend fortgeschrittenen Verdinglichung in der US-amerikanischen Gesellschaft ließen Horkheimer und Adorno vor 1945 offenbar zumindest zeitweise eher auf eine marxistisch begründete Revolution gegen den NS-Terror als auf die Möglichkeiten der vorfindbaren Demokratien hoffen.<sup>503</sup> Nach dem Zusammenbruch des NS-Regimes zurück in Deutschland, erkannten sie die stalinistische Verdinglichung in den diktatorischen Staaten des Warschauer Vertrages

<sup>502</sup> London, 15. Februar 1938; in: Max Horkheimer: GESAMMELTE SCHRIFTEN BAND 16: BRIEFWECHSEL 1937–1940 (Frankfurt/M. 1995, S. 392; Brief Nr. 386).

<sup>503</sup> Der Duktus einiger Arbeiten Horkheimers, die von den kritischen Studenten ab 1968 ausgegraben wurden, läßt sich kaum anders verstehen; siehe hier in der Folge. Seine Notizen aus dem Deutschland von 1926-31, unter dem Titel DÄMMERUNG und mit dem Pseudonym Heinrich Regius 1934 in Basel veröffentlicht, belegen dagegen, daß Horkheimer zu jener Zeit wegen des politischen Auseinanderdriftens von beschäftigten Arbeitern und Langzeitarbeitslosen keinerlei Hoffnung auf eine widerstandsfähige Arbeiterbewegung hatte (siehe unter anderem die Notiz DIE OHNMACHT DER DEUTSCHEN ARBEITERKLASSE; a.a.O., unautorisierte Nachdruck um 1968, S. 122-130). – Andererseits hatte gerade Horkheimer nach dem Kriegseintritt der USA in der Hoffnung auf einen Sieg der Alliierten eines der ersten Programme einer Erziehung der Deutschen zur Demokratie formuliert (Clemens Albrecht/Günter Behrmann: Max Horkheimer - Gedanken zur politischen Erziehung der Deutschen: Eine Dokumentation; Heidelberg 2016).



als aktuell weitaus bedrohlicher. Max Horkheimer sah jetzt als einzige realistische Perspektive die Konsolidierung des INSTITUTS FÜR SOZIALFORSCHUNG innerhalb der westdeutschen Gesellschaft – als Bollwerk, Trojanisches Pferd und Katalysator einer Gegenbewegung zur progressiven menschheitlichen Selbstzerstörung. In vielen schriftlichen Äußerungen wird deutlich, daß es ihm darum ging, die Ausbildung eines demokratischen Ich-Ideals in der westdeutschen Bevölkerung zu stärken.<sup>504</sup> Horkheimers erster Eindruck von Westdeutschland war allerdings nicht günstig. In einem Brief schrieb er 1946: *"Bei der eifertigen Wiedereinrichtung von Universitäten, wissenschaftlichen Gesellschaften und sich wandelnden Zeitschriften in Deutschland ist mir nicht recht wohl zumute. (...) Alles scheint aufs Vergessen angelegt. Daß selbst noch die erbärmlichsten intellektuellen Lakaien des Nationalsozialismus jedes Interview dazu benutzen, um tief verwundert von ihm abzurücken, ist dabei nur ein scheinbarer Widerspruch zu den Berichten der Reporter, daß die Bevölkerung ihn sich erst recht zu eigen macht. Im Grund sind alle Schreckenstaten nicht mehr wahr. (...) Geistig zu überwinden wäre der Nationalsozialismus nur in einer Durchdringung seiner ideologischen Elemente bis zu den ureigenen Wurzeln des bürgerlichen Denkens, das er nur allzu gründlich bestätigt hat."*<sup>505</sup>

Theodor W. Adorno betonte 1951 in einem Vortrag die Notwendigkeit einer Einheit von Theorie und Praxis innerhalb der Sozialforschung: *"Gerade eine Theorie der Gesellschaft, der die Veränderung keine Sonntagsphrase bedeutet, muß die ganze Gewalt der widerstrebenden Faktizität in sich aufnehmen, wenn sie nicht ohnmächtiger Traum bleiben will, dessen Ohnmacht wiederum bloß der Macht des Bestehenden zugute kommt. Die Affinität unserer Disziplin zur Praxis, deren negative Momente gewiß keiner von uns leichtfertig einschätzt, schließt in sich das Potential, gleichermaßen den Selbstbetrug auszuschalten und präzise, wirksam in die Realität einzugreifen. Die Legitimation dessen, was wir versuchen, liegt in einer Einheit von Theorie und Praxis, die weder an den freischwebenden*

<sup>504</sup> Darüberhinaus sollten die von ihm (als Rektor) an der frankfurter Universität initiierten "Loeb-Lectures" die Einrichtung eines Lehrstuhls für Judaistik vorbereiten. (Vgl. N. Altwicker: Loeb-Lectures. Gastvorlesungen über Geschichte, Philosophie und Religion des Judentums an der Universität Frankfurt am Main 1956-1967, in: M. Boll und R. Gross [Hrsg.]: Die Frankfurter Schule und Frankfurt. Eine Rückkehr nach Deutschland; Frankfurt/M. 2009, S. 158-161)

<sup>505</sup> Brief an Heinz Maus am 28.6.1946 (zitiert nach: Heinz Maus: DIE TRAUMHÖLLE DES JUSTEMILIEU. Erinnerung an die Aufgaben der Kritischen Theorie (Frankfurt/M. 1981, S.18/19). Maus war ein früherer Schüler Horkheimers, der nicht emigriert war und im NS-Deutschland Ansätze der Kritischen Theorie profilierte – ohne Quellenangaben. Bereits 1947/50 setzte er sich – in Kooperation mit Horkheimer! – umfassend ein für Veröffentlichungen der im Exil entstandenen Arbeiten der kritischen Theoretiker; bekanntlich kam es dazu noch lange nicht. 1951/53 war er Assistent Horkheimers in Frankfurt. (Diesen Brief Horkheimers verlas Maus während des Achten Deutschen Soziologentags [1946], nach eigener Aussage ohne Widerhall.)

*Gedanken sich verliert, noch in die befangene Betriebsamkeit abgeleitet.*"<sup>506</sup>

Allerdings erforderte die Integration des 1951 neubegründeten frankfurter INSTITUTS FÜR SOZIALFORSCHUNG in die Hochschullandschaft und in die Normalität des Adenauer-Staates keine geringen Anpassungsleistungen.<sup>507</sup> Darüberhinaus kam es bereits 1959/60 in der BRD wieder zu einer Fülle antisemitischer Propagandaaktionen. Eine Notiz Friedrich Pollocks über ein Gespräch mit Horkheimer im Frühjahr 1960 dokumentiert Horkheimers hilflose Panik: *"Wir stehen vor der Alternative, in Deutschland tätig zu sein oder uns nach Amerika zurückzuziehen und dort an der Bemühung um Erkenntnis und deren Formulierung zu arbeiten. Können wir es mit unserem Gewissen vereinbaren, gegen all das Ungeheuerliche, das sich jetzt wieder in Deutschland vorbereitet, nichts zu tun, nicht unsere Stimme zu erheben, solange wir noch gehört werden? Heute haben wir noch relative Handlungsfreiheit. (...) Sollen wir schweigen, wenn jemand, der am Tod von 15 000 Kindern schuldig ist, noch in der Regierung sitzt? (...) Ist es zu verantworten, daß wir schweigen, während es unsere Aufgabe als Intellektuelle wäre, herauszubrüllen, was schlecht ist?"*<sup>508</sup>

Im Mittelpunkt der Aufgabe stand für Horkheimer und Adorno – bei unterschiedlichen Schwerpunkten – die "Erziehung nach Auschwitz". Adornos Perspektive lag jetzt im kompromißlosen Weiterführen der "negativen Dialektik": kritische Theorie als in der geschichtlichen Situation einzig mögliche revolutionäre Praxis: *"Das Verzweifelte, daß die Praxis, auf die es ankäme, verstellt ist, gewährt paradox die Atempause zum Denken, die nicht zu nutzen praktischer Frevel wäre."*<sup>509</sup> Für beide gab es Hoffnung allenfalls in zukünftigen Generationen, die auf ihre Arbeiten (die "Flaschenpost") aufbauen könnten.

Andererseits war das INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG als Einrichtung der Universität Frankfurt/Main zunehmend konfrontiert mit den kritischen Impulsen der jungen (zumeist studentischen) Generation, die sukzessive

<sup>506</sup> Theodor W. Adorno: ZUR GEGENWÄRTIGEN STELLUNG DER EMPIRISCHEN SOZIALFORSCHUNG IN DEUTSCHLAND (GS 8, S. 492 f.), gefunden bei Wolfgang Kraushaar (Hrsg.): Frankfurter Schule und Studentenbewegung (Bd. 2, Hamburg 1998, S. 65).

<sup>507</sup> Zur Mentalität der Bevölkerung in Westdeutschland nach 1945 siehe die erste große Studie des neuen INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG (1950/51): GRUPPENEXPERIMENT (Frankfurt/M. 1955). Lesenswert ist auch ein Bericht von Hannah Arendt: The Aftermath of Nazi -Rule. Report from Germany, geschrieben direkt nach ihrer ersten Reise nach Deutschland 1950, auf deutsch: Besuch in Deutschland (Berlin 1986; auch in dies.: Zur Zeit. Politische Essays, München 1989). Siehe auch den Film 'Der Ruf' (1948) von Fritz Kortner, der mit Max Horkheimer gut bekannt war.

<sup>508</sup> Max Horkheimer (GS Bd. 14, Frankfurt/M. 1988, S. 544; zitiert nach Wolfgang Kraushaar (a.a.O., Band 2, S. 128 f.)

<sup>509</sup> NEGATIVE DIALEKTIK (GS 6, S. 243)

grundlegende Arbeiten der KRITISCHEN THEORIE (aus der Zeit vor 1950) aufspürten und für sich interpretierten. Die StudentInnen sahen in den Protagonisten der KRITISCHEN THEORIE mit einigem Recht Verbündete im konkreten Widerstand gegen aktuelle politisch-gesellschaftliche Formen der von der KRITISCHEN THEORIE diagnostizierten Verdinglichung. So ging es ihnen zunächst um Widerstand gegen die atomare Aufrüstung; weitere Themen waren Hochschulpolitik, Vietnamkrieg, Imperialismus, stärkere Bürgerbeteiligung, Notstandsgesetze und Sexualtabus.

Auch die NS-Vergangenheit gehörte zu den Themen der kritischen StudentInnen, meist allerdings eher unkonkret und pauschal, mit inflationär eingesetzten "Faschismus"-Zuschreibungen. Es gab deutliche Hemmungen, genauer hinzuschauen: schließlich ging es hier auch um das Schweigen der eigenen Eltern. – Hier klaffte ein Abgrund: für Horkheimer und Adorno war der Terror der NS-Diktatur die zentrale und traumatische Erfahrung ihres Leben und Grundlage ihrer theoretischen Intentionen.<sup>510</sup>

Für diese gesellschaftspolitische Konstellation steht unter anderem ein unautorisierter Nachdruck dreier Essays von Horkheimer aus den Jahren 1939-41.<sup>511</sup> Das studentische Vorwort wird weitgehend von banalen traditionell-klassenkämpferischen Vorstellungen bestimmt. Die Begeisterung der SDS-Studenten jener Zeit (der Raubdruck erschien 1967-69 in drei Auflagen) über Horkheimers Texte selbst kann ich teilweise nachvollziehen. Geschrieben im US-amerikanischen Exil, analysieren sie in

<sup>510</sup> In den USA (wo Adorno und Horkheimer bekanntlich im Exil waren) war die Vernichtung der europäischen Juden ab 1945 und in den 50er Jahren aus anderen Gründen kein öffentliches Thema, wie der Historiker Peter Novick nuanciert herausgearbeitet hat (NACH DEM HOLOCAUST, Stuttgart/München 2001)

<sup>511</sup> Max Horkheimer: DIE JUDEN IN EUROPA/AUTORITÄRER STAAT/VERNUNFT UND SELBSTERHALTUNG erschien in der berühmten Schwarzen Reihe (Verlag de Munter Amsterdam 1968). Der Text DIE JUDEN IN EUROPA stammt aus der ZFS VIII; ein Reprint der Zeitschrift erschien erst 1970 bei Kösel. DER AUTORITÄRE STAAT wird bis heute noch oft nach jenem "Raubdruck" zitiert; autorisiert wurde er erst 1987 in Horkheimers GS 5 veröffentlicht. VERNUNFT UND SELBSTERHALTUNG war zunächst Teil eines Typoskripts 1942: WALTER BENJAMIN ZUM GEDÄCHTNIS; 1969 erschien er in einer Festschrift für Ernst Schütte, erst später in den GS 5 (S. 320-350). (Vergleiche die kritische Reflexion zu Horkheimers damaliger Einschätzung der politischen Funktion "der Juden" bei Dan Diner: Aporie der Vernunft, in ders. [Hrsg.]: Zivilisationsbruch; Frankfurt/M. 1988, S. 31ff.) –

Außerdem erschien damals unter anderem eine dreibändige Raubdruckausgabe mit Aufsätzen Horkheimers: KRITISCHE THEORIE DER GESELLSCHAFT (Frankfurt/M. 1968; ed. Marxismus); als autorisierte Ausgabe kam im selben Jahr eine zweibändige kommentierte "Dokumentation" früher Arbeiten Horkheimers: KRITISCHE THEORIE (Frankfurt/M. 1968). Als Raubdruck in der Schwarzen Reihe (Band 3) erschien 1968 Horkheimers/Adornos DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG. Die offizielle Neuausgabe für die BRD kam 1969; eine vom S. Fischer Verlag bereits 1961 geplante Ausgabe hatte Horkheimer verweigert (Wiggershaus 1986, S.693). –

Als unautorisierte Erstdrucke erschienen damals auch mehrere Vorlesungen Adornos. Mir liegen die folgenden vor: A) EINLEITUNG IN DIE ERKENNTNISTHEORIE (WS 1957/58); in den NACHGELASSENEN SCHRIFTEN (Suhrkamp Verlag) ist sie vorgesehen in Abteilung IV, als Band 1. B) EINLEITUNG IN DIE SOZIOLOGIE (SS 1968); sie erschien offiziell 1993 als Band 15 der Abteilung IV. C) VORLESUNG ÄSTHETIK II (WS 1968/69). Die dort zugrundeliegende Tonbandaufzeichnung war teilweise so schlecht, daß etliche Termine nicht oder nur teilweise übernommen werden konnten. Diese Vorlesung ist für die NACHGELASSENEN SCHRIFTEN im Suhrkamp Verlag nicht vorgesehen.

leicht nachvollziehbarer Weise eine Struktur der gesellschaftlich-staatlichen Entwicklung des Spätkapitalismus, die über 1945 hinaus in mancher Hinsicht auch unsere gesellschaftliche Situation bestimmte. Die angesichts des NS-Terrors verzweifelte Hoffnung auf eine Revolution ist in ihnen zu spüren.<sup>512</sup>

Es gab eine große Schnittmenge zwischen den Intentionen der Studentenbewegung und Horkheimer/Adorno, aber auch entscheidende und tragische Unvereinbarkeiten und zumindest retrospektiv plausible Mißverständnisse.<sup>513</sup> Nicht zuletzt dürften Adorno und Horkheimer die Straßenschlachten und andere Aggressionen der Studenten als traumatische Erinnerung an die Anfangsjahre der NS-Bewegung erlebt haben. Die Eskalation des Konflikts zwischen Protestbewegung und Adorno erreichte mit "Adornos Ruf nach der Polizei" (21.1.69) und dem "Busenattentat auf Adorno" (22.4.69) beschämende und tragische Höhepunkte.<sup>514</sup> Andererseits schrieb Adorno am 4. November 1968 an Günter Grass: *"So genau ich weiß, daß die Studenten eine Scheinrevolte betreiben und das eigene Bewußtsein der Unwirklichkeit ihres Treibens durch ihre Aktionen übertäuben, so genau weiß ich auch, daß sie, und die Intellektuellen überhaupt, auf der Plattform der deutschen Reaktion die Rolle der Juden übernommen haben."*<sup>515</sup> Noch in seiner allerletzten schriftlichen Äußerung betonte Adorno: *"Die Meriten der Studentenbewegung bin ich der letzte zu unterschätzen: sie hat den glatten Übergang zur total verwalteten Welt unterbrochen. Aber es ist ihr ein Quentchen Wahn beigemischt, dem das Totalitäre teleologisch innewohnt (...)"*<sup>516</sup> – Überfordert von der sozialpsychologischen und innen- wie außenpolitischen Dynamik, von wechselseitigen Zuschreibungen, Erwartungen, Hoffnungen, von Enttäuschung und Resignation waren wohl alle Beteiligten.



---

<sup>512</sup> Ihr klassisch-marxistischer (d.h. einseitig ökonomistischer) Ansatz der Faschismus- und Antisemitismusanalyse wurde bekanntlich von Horkheimer und Adorno nach 1945 nicht mehr vertreten; wohl vor allem aus diesem Grund sträubte sich der Autor gegen eine Neuausgabe der Aufsätze.

<sup>513</sup> Siehe dazu auch bei Hans-Jürgen Krahl: *Konstitution und Klassenkampf* (Frankfurt/M. 1971, <sup>5</sup>2008).

<sup>514</sup> Einzelheiten sowie Interpretationsvarianten sind unschwer im Netz zu finden, auch in Wolfgang Kraushaars dreibändiger Dokumentation (a.a.O.).

<sup>515</sup> Wolfgang Kraushaar (a.a.O., Band 2, S. 473)

<sup>516</sup> Brief an Herbert Marcuse (6. August 1969), in: Wolfgang Kraushaar (a.a.O., Band 2, S. 671)

1959 war Max Horkheimer emeritiert worden; er zog sich aus der Leitung des IfS zurück.<sup>517</sup> 1964 wurde Jürgen Habermas auf Horkheimers Lehrstuhl berufen.<sup>518</sup> In den folgenden zehn Jahren wurde die (dialektische) KRITISCHE THEORIE durch ihn und seine Schüler kommunikationstheoretisch umfunktioniert. Die Weiterentwicklung von Konzeptionen ist ein legitimer und üblicher Vorgang in wissenschaftlichen Disziplinen. Nur wurde die KRITISCHE THEORIE (im Sinne Horkheimers und Adornos) dadurch weder unwahr noch irrelevant. Im Gegenteil – die weltweiten gesellschaftlich-politischen Entwicklungen der letzten fünfzig Jahre bestätigen in erschreckender Prägnanz ihre Analysen, Hypothesen und Antizipationen.

Mehrere grundlegende Annahmen sind im Zusammenhang mit der hier vorgelegten Dokumentation erwähnenswert:

1) Zweifellos war Adorno zunächst sehr solidarisch mit den gesellschaftskritischen Intentionen der Studenten, ebenso mit dem Rückgriff seines zeitweiligen Forschungsassistenten Habermas auf marxistische Aspekte der KRITISCHEN THEORIE und dessen (anfänglicher) Kooperation mit der Protestbewegung ("Kampf dem Atomtod"). Er und Adorno waren einander freundschaftlich verbundene Diskussionspartner, ein Lehrer-Schüler-Verhältnis bestand angeblich nicht. Max Horkheimer stand Habermas zumeist ablehnend gegenüber.

2) Jürgen Habermas ging es eventuell von Anfang an um eine philosophische Handreichung zur Modernisierung der (kapitalistischen) Gesellschaft. Der Protestbewegung hatte er dabei die Funktion zgedacht, durch "die neuen Demonstrationstechniken" der "Entpolitisierung breiter Bevölkerungsschichten" entgegenzuarbeiten.<sup>519</sup> Nach seinem vergeblichen Versuch, die Studenten – retrospektiv kann schon gesagt werden: für seine langfristige Intention zu zähmen, kam es zum Bruch der Gemeinsamkeit. 1971 verließ Habermas das frankfurter Institut mit der Formulierung: "*Hier in Frankfurt (...) hat niemals die realistische Möglichkeit bestanden, mit den Mitarbeitern in das Institut für Sozialforschung einzutreten, mit denen ich zusammenarbeiten möchte*".<sup>520</sup>

<sup>517</sup> Max Horkheimer starb am 7. Juli 1973.

<sup>518</sup> Aus seiner Antrittsvorlesung entstand das von Puder rezensierte Buch Erkenntnis und Interesse. Im selben Jahr begann die Kritik an der politischen Abstinenz der Kritischen Theoretiker, zunächst durch Dieter Kunzelmann und Frank Böckelmann von der *Subversiven Aktion*. Ihnen schlossen sich Rudi Dutschke und Bernd Rabehl an.

<sup>519</sup> Zitate aus: Jürgen Habermas: Die Scheinrevolution und ihre Kinder (in: Oskar Negt [Hrsg.]: Die Linke antwortet Jürgen Habermas; Frankfurt/M. 1968, S. 5-15, hier: S. 8)

<sup>520</sup> In einem Schreiben an Horkheimer (am 22. April 1971), mit dem er seinen Entschluß mitteilt, von Frankfurt wegzugehen; zitiert nach: Wolfgang Kraushaar, a.a.O., Band 1, S. 508.

3) Nachdem Adorno und Horkheimer sich 1967/68 rigoros abgegrenzt hatten gegenüber aktionistischen Intentionen "ihrer" Studenten, orientierten sich diese zunehmend an jüngeren Hochschullehrern und Assistenten, die sich solidarisch mit ihnen zeigten; einige von ihnen versuchten, zwischen Protestbewegung und Habermas zu vermitteln. Sie alle entwickelten in den folgenden Jahren ihre je eigenen Arbeitsthemen und Theorien, in denen Teile der studentischen Linken eine akademische Heimat fanden.<sup>521</sup> Linke Hochschullehrer wie Studenten versuchten in den 70er Jahren den "*langen Marsch durch die Institutionen*" (Rudi Dutschke).

4) Eine theoriegeleitete Vermittlung zwischen Protestbewegung und Adornos/Horkheimers Intentionen wäre damals kaum vorstellbar gewesen. Heutzutage zeigen sie sich als gleichermaßen angemessene, jedoch in der Umsetzung nicht kompatible kritische, widerständige Impulse von jeweils unterschiedlichen lebensgeschichtlichen Blickwinkeln aus.

5) Die Intentionen der ursprünglichen KRITISCHEN THEORIE rückten im akademischem Diskurs an die Peripherie: *die Flaschenpost* war unterwegs. Die sogenannte "Frankfurter Schule" wurde im öffentlichen Diskurs zur flexiblen Kategorie für jedwede ideologische In- oder Exklusion.

6) Walter Benjamin wurde zur intellektuellen Mode; sein Stellenwert innerhalb der KRITISCHEN THEORIE war in diesem Zusammenhang kein Thema.

7) Eine singuläre Position hatte wohl Hans Imhoff, ursprünglich Doktorand<sup>522</sup> Adornos, 1967-69 berühmt-berüchtigt für medienwirksame Störaktionen von Vorlesungen und Seminaren.<sup>523</sup> Sein während der folgenden 40 Jahre entstandenes umfangreiches Werk läßt die Hypothese zu, daß Hans Imhoff auf seine Weise – irgendwo zwischen Hegel und Dada – ein weitgehend noch unentdeckter Schüler Adornos ist.

---

<sup>521</sup> Oskar Negt (Hrsg.): Die Linke antwortet Jürgen Habermas (Frankfurt/M. 1968). 1989 hat sich Negt allerdings in biedermännischer Attitüde öffentlich bei Habermas "entschuldigt" für die Herausgabe dieser sehr kritischen Sammlung (FR 16.6.89, Beilage S. 3). – In den 80er Jahren erlebte ich am berliner OSI (einem Mittelpunkt der Studentenbewegung in Berlin) von den damals mit den Studenten solidarischen jungen Hochschullehrern noch Johannes Agnoli, Wolf-Dieter Narr, Helmut Gollwitzer, Elmar Altvater, an der Alice Salomon-Fachhochschule Heide Berndt und Hermann Pfütze. Sie alle gehörten für mich zu den anregendsten Profs.

<sup>522</sup> Hans Imhoff: Der Hegelsche Erfahrungsbegriff (Frankfurt/M. 1973)

<sup>523</sup> Vgl. Lorenz Jäger: Adorno. Eine politische Biographie (München 2003, S. 285-291)

Seit 1958 amtierte Adorno als Leiter des INSTITUTS FÜR SOZIALFORSCHUNG. In seinem letzten Lebensjahrzehnt entstanden neben der NEGATIVEN DIALEKTIK (veröffentlicht 1966) sowie der ÄSTHETISCHEN THEORIE (1970 unvollendet aus dem Nachlaß herausgegeben) eine Vielzahl anderer Arbeiten; dazuhin war er medial präsent durch Rundfunkvorträge, im Fernsehen und durch Interviews. Seine Seminare waren überlaufen; Adorno war zweifellos Mode. Jedoch waren diese Jahre auch bestimmt von der aktionistischer und gewaltbereiter werdenden Studentenbewegung. Durch Autoren wie Günter Rohrmoser<sup>524</sup> wurden Adorno, Horkheimer und Herbert Marcuse der Mitverantwortung am Gewaltdrama im Umkreis von Studentenschaft und RAF bezichtigt. Horkheimers INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG entwickelte sich schrittweise zu einer mit anderen Forschungsstätten um Aufträge konkurrierenden Einrichtung der Wissenschaftsszene. Jürgen Habermas wurde einer der einflußreichsten Philosophen der Gegenwart.

In den hier gesammelten Essays und Kritiken werden diese Zusammenhänge mit ihren folgenschweren Weichenstellungen ansatzweise nachvollziehbar.<sup>525</sup>

Theodor W. Adorno konnte sich eine demokratische Weiterentwicklung der Gesamtgesellschaft in Deutschland zweifellos schon sinnlich-affektiv nicht vorstellen (so sehr er sie erhofft hat). Aber auch sein Rückblick auf die Zeit in den USA zeigt mehr schwärmerisches Staunen ob des dort vorfindlichen "*Potentials realer Humanität*" als Verständnis für die konkreten gesellschaftlichen Lernprozesse, die dazu Voraussetzung war.<sup>526</sup> Zweifellos wollte der lebenslange kreative Außenseiter und Selbstdenker Adorno nicht akzeptieren, was er im Grunde wußte oder wissen mußte: daß die große Mehrheit seiner Mitmenschen leben lernen vorrangig über (konstruktiv-solidarische wie aversiv-aggressive) Interaktionen in sozialen Gruppen. Von daher lag es nahe, daß er sich bei punktuellen inhaltlichen Übereinstimmungen mit "seinen" Studenten im Stellenwert, in der Funktion täuschte, den jene in ihrer Bewußtseins-Entwicklung hatten.

Adorno hielt in der gegebenen geschichtlichen Situation bekanntlich nichts von dem Versuch, seine Theoreme unmittelbar in eine aktionsorientierte Praxis zu übersetzen. Gerade kompromißloses Zu-Ende-Denken war ihm die angemessene Form von Praxis in der

---

<sup>524</sup> Andere waren Ernst Topitsch und Kurt Sontheimer. Ins selbe Horn bliesen FAZ, Springerpresse und mehrere hochkarätige Politiker (Filbinger, Dregger).

<sup>525</sup> Eine singuläre Gesamtdokumentation des Spannungs- und Konfliktzusammenhangs zwischen KRITISCHER THEORIE und Protestbewegung ist die dreibändige Arbeit von Wolfgang Kraushaar (siehe Literaturverzeichnis).

<sup>526</sup> In dem 1968 (englisch) und 1969 (deutsch) veröffentlichten Aufsatz WISSENSCHAFTLICHE ERFABUNGEN IN AMERIKA (NDH 16/2, Juni 1969, S. 3 ff.), jetzt in GS 10.2, S. 702 ff. (Zitat S. 735)

gesellschaftlichen Realität einer fortschreitenden Verdinglichung oder Instrumentalisierung auch des Denkens; diese Haltung wurde in den 70er Jahren im wesentlichen verständnislos zur Kenntnis genommen, meist noch nicht einmal gedanklich nachvollzogen.<sup>527</sup>

Als einer von wenigen hatte Martin Puder schon Anfang der 70er Jahre zurückverwiesen auf essentielle Aspekte der KRITISCHEN THEORIE, die mit den Namen Adorno und Horkheimer (bedingt auch Walter Benjamin) verbunden sind, jedoch zunehmend aus dem philosophischen wie dem gesellschaftspolitischen Diskurs abgedrängt wurden. Seine Texte vermitteln etwas von der tiefgehenden Inkompatibilität der KRITISCHEN THEORIE zum intellektuellen Konsens jener Zeit. Nicht von ungefähr verstanden Adorno und Horkheimer ihre Arbeiten gelegentlich als "Flaschenpost"<sup>528</sup> für zukünftige Generationen: Wie wollen wir umgehen mit den weltweiten gesellschaftlichen, politischen, zivilisatorischen, soziologischen und psychologischen Erfahrungen der letzten fünfzig Jahre? Wie können wir sie uns auch nur erklären? Wie und wo finden wir (als Einzelne) Ansatzpunkte, beizutragen zu einer kreativen *Gegenbewegung* zur progressiven Verdinglichung?

Puders Verstummen in der publizistischen Öffentlichkeit seit den 80er Jahren bedeutet zweifellos eine Lebensentscheidung. "Heute zielt alles darauf, die objektive Verzweiflung, die Adornos Philosophie motiviert, zu verscheuchen", schrieb er in seinem Essay zur ÄSTHETISCHEN THEORIE. Seine Reflexionen lassen zunehmende Verbitterung und Resignation ahnen.



"Wir kämpfen nicht gegen die Fehler des Systems, sondern gegen seine Vollkommenheit" war ein leitmotivischer Spruch der autonomen Jugendbewegung zehn Jahre später, der unter einem bestimmten Blickwinkel durchaus mit Adornos Haltung einer negativen Dialektik korreliert – wobei es uns zugleich auch um "richtiges Leben im falschen" ging, dies in durchaus dialektisch gemeintem Widerspruch zu Adornos sprichwörtlichem Satz.<sup>529</sup> Kristallisationspunkte waren Punk, Hausbesätzer, die Zeitschriften *radikal* und *anagan*, Lesben- und Schwulenbewegung, Ausreißer-Initiativen, TAZ, EMMA und Courage, (tiefen-)ökologische und

<sup>527</sup> Ein erschütternd deutliches Dokument seines Bemühens, den StudentInnen noch auf dem Höhepunkt des Konflikts seine Grundhaltung verständlich zu machen, ist ein am 9. Februar 1969 vom SFB ausgestrahlter Vortrag Adornos: RESIGNATION (GS 10.2, S. 794-799).

<sup>528</sup> Willem van Reijen/Gunzelin Schmid Noerr: Vierzig Jahre Flaschenpost: Dialektik der Aufklärung 1947 bis 1987 (Frankfurt/M. 1987)

<sup>529</sup> MINIMA MORALIA, Aphorismus 18 (GS 4, S. 43)



spirituelle Ansätze, der TUNIX-Kongreß und die GRÜNEN (in ihrer Anfangszeit).

Nicht zuletzt Intentionen und Projekte von Studenten- und Alternativbewegung haben zu einer erheblichen und unter einem bestimmten Blickwinkel begrüßenswerten Reformierung der Gesellschaft geführt. Dieser – im Sinne der KRITISCHEN THEORIE allerdings zwiespältige – Modernisierungsprozeß auch in anderen Staaten der westlichen Zivilisation ist mittlerweile an seine Grenzen gekommen.

Wohl als erster hatte Michail Gorbatschow ab 1986 auf die unabwendbare Notwendigkeit einer "Weltinnenpolitik" hingewiesen.<sup>530</sup> Die Katastrophe von Tschernobyl, die von brutalster Gewalt bestimmten Bürgerkriege auch hier in Europa, das Flugzeugattentat auf das WTC, Genozid und Flüchtlingsströme, islamistische Gewalt, die überall auf der Welt eskalierende Umweltzerstörung, aber auch fundamentale soziologische und sozialpsychologische Veränderungen im Zusammenhang mit der Informationstechnologie, die irrationale Eskalation zwischen NATO und dem russischen Machtzentrum, die geradezu gespenstisch an der Machtübernahme der Nazis orientierten Vorgänge in der Türkei.. – nichts davon sollte uns überraschen; diese Prozesse lassen sich zumindest teilweise verstehen auf Grundlage von sozialphilosophischen Konzeptionen und Hypothesen der KRITISCHEN THEORIE. Reflektiert wird jedoch über sie (zumindest in den Medien) vorrangig auf der Ebene politisch-taktischer Erwägungen und Reaktionsmöglichkeiten. Bei politischen Handlungsträgern ist das nicht unbedingt anders.

Die verschwundene Welt der Eltern war bekanntlich schon immer irgendwo zwischen uninteressant und unverständlich. Seit Mitte der 90er Jahre wurde dazuhin das Internet zum selbstverständlichen Ort der primären Präsentation von Informationen und gesellschaftlichen Reflexionsprozessen. Inzwischen hat das alltägliche Monopol des Internet als Informationsquelle auch im Bereich des geschichtlichen Bewußtseins Maßstäbe verändert: Gesellschaftliche Momente der Zeitgeschichte (seit 1945), die sich nicht im Internet dokumentiert finden, sind weitgehend verloren für gesellschaftliche Lernprozesse heute und morgen. Das gilt auch für Nuancen genuiner Demokratisierung im Nachkriegsdeutschland (West wie Ost) und die dazugehörigen Konflikte und Sackgassen: Studenten- und Schülerbewegung, Frauenbewegung, Alternativszene, Bürgerinitiativen, Hausbesetzer und Kinderrechte im Westen, unabhängige

---

<sup>530</sup> Siehe u.a. Vadim Sagladin: Und jetzt Weltinnenpolitik. Die Aussenpolitik der Perestroika (Rosenheim 1990)

Kunstszene, das kritische Potential um Rudolf Bahro (und andere), Friedenswerkstatt, Literatur und Filme in der DDR – das alles sind inzwischen nur noch Schlagworte, die allenfalls zu Wikipediaartikeln gerinnen.

Dazu kam die sogenannte "Wiedervereinigung Deutschlands". Dieses Gesamtdeutschland ist Gegenwart, es ist im Web sowohl in Informationen als auch Diskussionsprozessen repräsentiert; von der Zeit 1945–1990 finden wir, Deutschland betreffend, vorrangig sogenannte "Aufarbeitungen" der DDR-Zeit. Insgesamt ist die "alte" BRD für das öffentliche Bewußtsein sogar weitergehend verschluckt worden vom "neuen" Deutschland als die DDR, die in bitteren Reminiszenzen, traumatischem Leid, in Ostalgie und als abgeschlossenes Sammelgebiet durchaus noch viele Menschen bewegt.

Auch diese Umstände müssen einbezogen werden in das Bemühen, die Situation im Umkreis der KRITISCHEN THEORIE, der westdeutschen Protestbewegung und der darauffolgenden Alternativbewegung heutzutage nachzuvollziehen.



Martin Puders Vorlesung WIRKUNG UND ERFOLG DER KRITISCHEN THEORIE (Hannover 1984/1985)

442

Kurz nach der Veröffentlichung der 2. Auflage dieser Dokumentation wurde mir das Typoskript einer Vorlesung Puders (sowie zwei kleine Arbeiten)<sup>531</sup> zur Veröffentlichung angeboten<sup>532</sup>, was eine weitere Auflage – als doppelt so starke Neuauflage mit erweitertem Nachwort – selbstverständlich machte.<sup>533</sup>

<sup>531</sup> NICHTIDENTITÄT und DIE ERFAHRUNG DES AURATISCHEN.

<sup>532</sup> Der für mich anonym gebliebene Übermittler schrieb in einer Mail: "ich selbst habe die kopien von einem ehemaligen schüler martin puders bekommen. er sagte mir, dass martin puders vor ca. 15 jahren gestorben ist. (...) puders aufsätze gehören zu den wenigen sachen über adorno, die - m.E. - nicht an seinem denken abgleiten. die meisten arbeiten über adorno zeigen wenig anstrengungen seine texte genau/sorgfältig auszulegen.... (...) eigentlich braucht man mehrere leben für adornos werke .. gibt immer wieder neues zu denken und zu entdecken (...) nebenbei: seine ausführungen über neue wiener schule und sein leidenschaftliches mahler-buch bleiben bisher unerreicht und sind diesen kompositionen gewachsen, im gegensatz zu den meisten uni-musiksreiberlingen, deren texte sich oft bloß in langweiliger "nachkonstruktion" erschöpfen .... schade dass adorno keinen essay über schönbergs grandioses spätes streichtrio verzapft hat, wie spannend und gedankenreich wären seine ausführungen dazu geworden .. "

<sup>533</sup> Die Vorlesung liegt mir vor als pdf; es enthält keine Titelseite. Der Titel wurde vom Herausgeber nach einer Formulierung Puders auf Blatt [154] der Vorlesung gewählt.

Das ist ein kurioses Dokument: 15 Jahre nach Adornos Tod, nachdem die KRITISCHE THEORIE von ihren Erben um Jürgen Habermas bis zur Unkenntlichkeit *modernisiert* wurde, versuchte dieser Adornoschüler der ersten Stunde, der jedoch offenbar zwischen sämtlichen Stühlen der Nach-Adorno-Diskussion saß, diese ursprüngliche KRITISCHE THEORIE StudentInnen der nächsten Generation nahezubringen, – und wir werden jetzt, wiederum 30 Jahre später, mit seinem eng an der Trias Horkheimer, Adorno und Benjamin orientierten, zugleich höchst eigenen Blickwinkel konfrontiert. Dabei gelingt es Puder, schlaglichthaft die Aufmerksamkeit auf Spannungen, Unvereinbarkeiten, Widersprüche zu lenken. Er hat in keiner Weise die Intention, seine drei Protagonisten zu philosophischen Klassikern zu verklären, deren Sätze als letzte Weisheiten zitiert werden müßten, im Gegenteil: deutlich verweist er auf Brüche und Idiosynkrasien und gibt Unklarheiten gelegentlich auch ohne den Versuch einer abschließenden Interpretation an seine StudentInnen weiter – die Wahrheit ist und bleibt vielgestaltig.

Puders Vorlesung ist nicht vorrangig philosophiegeschichtlich gewichtet; auch keine schulmäßige Einführung in die KRITISCHE THEORIE, vielmehr eine durchaus subjektive Interpretation einiger ihrer Aspekte, die einzelne seiner HörerInnen neugierig machen konnte auf dieses Modell erfahrungsorientierten philosophischen Denkens, Schreibens und Sprechens. Zweifellos versteht er die (ursprüngliche) KRITISCHE THEORIE als weiterhin relevante "Flaschenpost" und versucht in diesem Sinne das Interesse der StudentInnen der nächsten Generation zu wecken. Martin Puder entfaltet die KRITISCHE THEORIE konsequent aus der Interaktion der Ansätze Benjamins, Horkheimers und Adornos, deren wissenschaftsgeschichtliche und biografische Genese er skizziert. Sichtlich gehören für ihn weder Herbert Marcuse noch gar die sogenannte jüngere Generation mit Habermas als Anführer zur Essenz der KRITISCHEN THEORIE. Als wertvoll läßt sich Puders altphilologische Kompetenz ahnen.

In der Vorlesung wie in seinem Vortrag zur NICHTIDENTITÄT spricht Puder sacht und berührend an, wie Adornos genuine Radikalität ihn zu spirituellen Momenten hinführten (sei es als Ahnung oder Evidenz), an Aporien, die sich mit keiner noch so elaborierten Intellektualität analysieren lassen.<sup>534</sup> Hierin könnte auch seine (kritische) Verbundenheit

---

<sup>534</sup> Max Horkheimer sagte in einem Interview direkt nach Adornos Tod: "Er hat immer von der Sehnsucht nach dem 'anderen' gesprochen, ohne das Wort Himmel oder Ewigkeit oder Schönheit oder sonst was zu benutzen. Und ich glaube, das ist sogar das Großartige an seiner Fragestellung, daß er, indem er nach der Welt gefragt hat, letzten Endes das 'andere' gemeint hat, aber der Überzeugung war, daß es sich nicht begreifen läßt, indem man dieses 'andere' beschreibt, sondern indem man die Welt, so wie sie ist, im Hinblick darauf, daß sie nicht das einzige ist, darstellt, nicht das einzige, wohin unsere Gedanken zielen." (SPIEGEL 33/1969, S. 108/09)

mit Walter Benjamin liegen. Zweifellos wollte Martin Puder in dieser Vorlesung explizit auf Benjamin hinweisen – sowohl um einige populäre Mißverständnisse zu korrigieren als auch um die fundierte Überlegung anzuregen, was Benjamin nun wirklich mit der KRITISCHEN THEORIE zu tun hat(te). Puder zeigt, daß Benjamins Radikalität nicht zuletzt im Bereich der theologischen Reflexion Essentielles beiträgt. Ein bis heute wenig diskutierter Kern der KRITISCHEN THEORIE könnte dort liegen.<sup>535</sup>

Puders besondere Gewichtung auf Benjamins Ansätze (in der Vorlesung) verlockt insgesamt zu einem anderen Blickwinkel auf die KRITISCHE THEORIE (und ihre Genese) als die seit den 80er Jahren verbreiteten, wie sie einerseits von der Habermas-"Schule" vertreten werden, andererseits von einigen Autoren, die sich eher in der philosophisch-politischen Nachfolge der Studentenbewegung verstehen (u.a. Negt, Claussen).



Wir mußten in den 60er und 70er Jahren unseren eigenen Weg zu authentischen demokratischen, menschenfreundlichen Lebensformen finden. Die Protestbewegung war – mit all ihren bedauerlichen Aspekten, mit Fehleinschätzungen einschließlich der für etliche Menschen tödlichen Sackgasse des Guerillakampfes – ein wesentlicher Schritt auf diesem Weg. Im Rückblick zeigen sich Protestbewegung und Adornos kritische Reflexion auf die Gesellschaft als zwei Seiten einer Medaille. Adornos analysierende Beschreibungen der Praxis alltäglicher und struktureller Verdinglichung lesen sich wie für die heutige gesellschaftliche und politische Situation geschrieben, – wohingegen die explizit revolutionären Intentionen der Protestbewegung verpufft sind; dagegen sind deren bedeutende Beiträge zu Demokratisierung, zu kritischem Geschichtsbewußtsein und zur Überwindung konservativer, reaktionärer, erstarrter sozialer Formen heutzutage wohl unumstritten.

Es gibt einen im Verlauf des Älterwerdens offenbar typischen Fehlschluß, nach dem jüngere Generationen als generell minderqualifizierter wahrgenommen werden als die eigene. Dabei wird

---

<sup>535</sup> Vielleicht bin ich deshalb immer wieder verführt, Adorno mit Martin Buber einerseits und Osho andererseits zu assoziieren, gelegentlich auch mit Michael Brink (*Reolutio humana*; Heidelberg 1946; Neuausgabe: Berlin 2013, bei A+C) oder Ramana Maharshi, mit Dag Hammarskjöld (*Zeichen am Weg*; München/Zürich 1965) und frère Roger Schutz (*Communauté Taizé*).

verkannt, daß wir die uns abträglichen Verhaltensweisen von Gleichaltrigen zu ignorieren lernen. Bei jüngeren Generationen sind wir mit anderen Äußerungsformen konfrontiert, haben jedoch im allgemeinen viel weniger Motivation, diese nachzuvollziehen. (Die Klage über "die heutige Jugend" reicht bekanntlich bis in die Zeit der Sumerer vor 5000 Jahren.) – Entsprechende Momente dürften mitgespielt haben bei Adornos Verständnislosigkeit gegenüber sozialpsychologischen Prozessen, Blickwinkeln und Intentionen der damaligen (zumeist studentischen) Jugend.<sup>536</sup> Sie zeigen sich auch in Martin Puders Vorlesung. Jenseits der konkret philosophischen Argumentation gleitet sie leider gelegentlich ab zu launigem small talk, idiosynkratischen Behauptungen, süffisanten Seitenhieben und peinlichen Stammtischweisheiten. Unverkennbar sind Puders wohl aus Resignation und Verbitterung geborene Ressentiments gegenüber der Metamorphose der Studentenbewegung (Kommune 1, GRÜNE, Alternativbewegung), eventuell auch generell im Hinblick auf die politisch-gesellschaftliche Gegenwart.<sup>537</sup> Zumindest seinen Rundumschlag gegen die bundesrepublikanische Linke ("*diese Nullen*"), die sich nur mit ihren "*Privatproblemen*" beschäftigten, hätte Adorno kaum akzeptiert. Das Bewußtsein, daß auch das Private politisch ist, wurde erst in den 70er Jahren durch die Frauenbewegung in die politische Diskussion eingebracht; mit Adornos Intentionen korreliert es zweifellos.<sup>538</sup> Und das Engagement der damaligen Linken für außenpolitische Probleme (auch dies wird ihr von Puder in der Vorlesung vorgeworfen) hing eng mit einer notwendigen politischen Identitätsfindung dieser (meiner) Generation in einer demokratischen Welt *nach Hitlerdeutschland* zusammen. Jedoch ist nachvollziehbar, daß sich Puder in den 70er Jahren eine "*vereinigte Linke*" gewünscht hat, die den Gewerkschaften an die Seite tritt, um die Machtverhältnisse an der ökonomischen Basis in der Bundesrepublik zu verändern, beispielsweise durch eine großangelegte Kampagne zur Beseitigung des Rechts auf Aussperrung.

Ich habe viel gelernt von Martin Puders luzidem, didaktisch einfühlsamem philosophischen Nachdenken. Zwar wurde ich einmal mehr daran erinnert, daß subtilste Reflexion in einem Bereich sich bei uns Menschen problemlos verbinden kann mit banalster Unterkomplexität jenseits des eigenen Interessengebiets. Aber Puders idiosynkratische

---

<sup>536</sup> Diese Überlegungen wollen jedoch keineswegs die Konfrontation zwischen Adorno und der Protestbewegung in der Schublade eines unpolitisch-entwicklungspsychologisch verstandenen "Generationskonflikts" ablegen!

<sup>537</sup> Meine gelegentlichen kritischen oder ironischen Fußnoten sind vor allem hilflose Versuche, seine wertvollen Beiträgen von solchen "irrelevanten Meinungsäußerungen" (Puder über Leserbriefe) zu dekontaminieren.

<sup>538</sup> Siehe unter anderem Adorno/Ursula Jaerisch: ANMERKUNGEN ZUM SOZIALEN KONFLIKT HEUTE (GS 8, S. 177-195) und Ute Kätzel: Die 68erinnen (Berlin 2002).

Seitenhiebe stehen durchaus für die vieldeutige Wirkungsgeschichte der KRITISCHEN THEORIE in der BRD jener Zeit. Auch unter diesem Blickwinkel konnte ich aus der Vorlesung (verstanden als Oral History) lernen.

Martin Puders hier erstmals zusammengetragene Arbeiten<sup>539</sup> sind zumeist mitreißende, sternschnuppenhaft funkelnde Einführungen in Momente der KRITISCHEN THEORIE (mit Schwerpunkt auf Adornos Werk) nicht für Fachwissenschaftler mit zwei professoralen Generationen Sekundärliteratur im Hinterkopf, sondern für Menschen, die vorrangig ihre eigenen Erfahrungen zur Grundlage der Reflexion über die Menschenwelt machen. Anlaß zu Kritik an Aspekten von Adornos Denken (auch seiner Lebenspraxis) gibt es; Puders Arbeiten verstehe ich vorrangig als Anknüpfungspunkte, die dazu beitragen könnten, von Adorno zu lernen für unsere Zeit. "Um zu sehen, wie aktuell Adorno ist, muß man nur die Zeitung aufschlagen", sagte Christoph Türcke in seinem Referat auf der Berliner Adorno-Tagung 1989. Oder heutzutage im Internet surfen.

2003 war der hundertste Geburtstag Adornos medialer und publizistischer Anlaß, ihn und sein Werk neu zu reflektieren. Der Politologe Gustav Auernheimer zieht ein wenig hoffnungsvolles Resümee: *"Fast entsteht der Eindruck, dass mit der Feier von Adornos Geburtstag die Aktualität seiner Theorie symbolisch erledigt werden soll. Die Ausbreitung immer neuer, größtenteils desavouierender Details seiner Existenz paßt zu der Hervorhebung, wie wenig von seinem Werk heute anschlussfähig ist. Er wird zum übersensiblen, wenngleich sehr kunstverständigen Nörgler verkleinert. Es besteht die Tendenz, das Werk aufs Leben zu reduzieren, ferner Adorno als Kunstverständigen zu preisen, um ihn als Gesellschaftstheoretiker zu verabschieden."*<sup>540</sup>

Puder polemisierte noch über "die Linken"; heute stellt sich eher die Frage, ob es so etwas – im damals gemeinten Sinn – überhaupt noch gibt. Öffentliche Koalitionen im Interesse menschenwürdiger politischer Ziele und gesellschaftlicher Veränderungen entstehen fast nur noch themenbezogen, organisiert mit den Möglichkeiten des Web. Ganz

<sup>539</sup> Für diese Dokumentation wurde Layout und Typografie aller Arbeiten weitgehend vereinheitlicht; Adornozitate wurden überprüft und einheitlich bequell. Buchtitel von Adorno, Horkheimer, Marcuse und Benjamin wurden IN KAPITÄLCHEN hervorgehoben (in der ersten Auflage auch einige andere, für die KRITISCHE THEORIE grundlegende Begriffe; darauf wurde in den später hinzugekommenen Beiträgen teilweise verzichtet). Anmerkungen des Herausgebers (MVL) innerhalb der Texte von Puder erscheinen kursiv, im Puder-Text in [ ]. Hinweise und Auslassungen in runden Klammern kommen vom Autor. – Noch vorhandene Tippfehler und manche Inkonsequenzen sind meinen beschränkten zeitlichen Ressourcen geschuldet; hierfür bitte ich um Verständnis. Für Hinweise auf irritierende Fehler bin ich dankbar!

<sup>540</sup> Gustav Auernheimer: Der Kritiker im Projekt der Aufklärung: Zu Theodor W. Adorno (<http://www.praxisphilosophie.de/auadorno.pdf>)

schwierig wird heutzutage die Frage nach einem theoretischen Hintergrund derartiger Intentionen.

Mir fehlt weitgehend die Kompetenz, fachspezifisch-philosophische Argumentationen und Auseinandersetzungen nachzuvollziehen, jedoch ist, was ich aus den Arbeiten der KRITISCHEN THEORIE für mein Verständnis der Welt mitgenommen habe, wohl nicht ganz verkehrt.<sup>541</sup> – In einer früheren Version der Startseite von A+C stand:

ENTFREMUNG – VERDINGLICHUNG – INSTRUMENTELLE VERNUNFT: diese Begriffe meinen eine eventuell neurobiologisch vorgegebene Funktionsweise des menschlichen Bewußtseins, die sich in unserer Zivilisation besonders einseitig entfaltet hat: Erfahrungen werden zu Prinzipien verdichtet, um das Leben vorhersehbarer zu machen, – ein genuines Moment der "Aufklärung". Mit bestimmten Prinzipien identifizieren wir uns – andere lehnen wir ab. Gelten soll nur eines – das andere Prinzip, die andere Lebenserfahrung, der andere Glaube soll nicht sein. Entweder – oder! Freund oder Feind! Richtig oder falsch! Tertium non datur! Produktiv oder nutzlos! Oder lebensunwert!

Die natürliche Tendenz des menschlichen Bewußtseins zur situativen Komplexitätsreduktion wurde in unserer Zivilisation zum Selbstläufer, zum positiven Regelkreis, zum Mechanismus einer *progressiven* Verdinglichung. Jedes einmal definierte Prinzip wird zur Grundlage des übergeordneten nächsten Prinzips. Auf dieser Grundlage funktioniert, was wir "Fortschritt" nennen – im wissenschaftlichen, technischen Sinne wie im Bereich der Bürokratie, der Ausdifferenzierung von Gesetzen und Verordnungen, aber auch im alltäglichen sozialen Konsens. – Ohne dieses vorrangig begriffliche, logische, deduktive, hierarchische, instrumentelle Denken gäbe es unsere heutige entwickelte Zivilisation nicht. Aber auch der fabrikmäßige Völkermord der Nazis, die derzeitige rigorose Umweltzerstörung hat hier seine bzw. ihre bewußtseinsmäßigen Grundlagen. Verdinglichung steht am Anfang von zwischenmenschlicher Beziehungslosigkeit, von sexueller Gewalt und rassistischer Ausgrenzung und Unterdrückung.

Übergeordnet verstanden, schließen die falschen Alternativen das Weiterdenken über den jeweiligen Status Quo (außer in der durch ihn vorgegebenen Tendenz) regelhaft aus, zumeist in einer Art *balance of power* – was von Massenmedien wie von Politikern zur ideologischen Manipulation virtuos genutzt wird.

---

<sup>541</sup> Dies gilt sinngemäß auch für die hier folgenden Literaturhinweise.

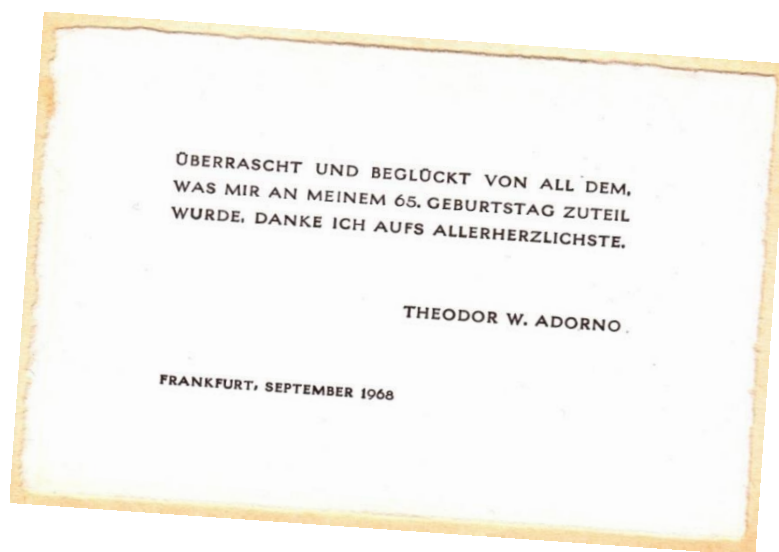
Seit mindestens 2000 Jahren haben manche Künstler, spirituelle Lehrer und Wissenschaftler auf die gefährliche Einseitigkeit dieser Denk- und Handlungsweise hingewiesen. Natürlich wurden und werden auch sie instrumentell eingeordnet in etablierte Kategorien: "mystisch" – "buddhistisch" – "jüdisch" – "christlich" – "marxistisch" – "konservativ" – "Außenseiter" – "romantisch" – "eklektizistisch" – "psychotherapeutisch" – "unpolitisch" – "Unterhaltungsliteratur" – und dann von den Anhängern anderer Prinzipien (Schulen, Fachbereiche, Religionen, Blickwinkel) als für sie selbst irrelevant weggeschoben.

Daß dieses "enteignete Bewußtsein" (Hans Kilian) durch revolutionäre oder theoretische Impulse insgesamt aufgelöst werden könnte, ist vermutlich illusorisch (und selbst wieder Moment des *entweder-oder*-Denkens). Eher geht es darum, die GEGENBEWEGUNG zu diesem Prinzip zu stärken, die seit Menschengedenken ja auch existiert – und sicherlich oft (wenn auch nicht immer) schlimme Auswirkungen jener einseitigen Tendenz zur Verdinglichung reduzieren konnte. – Alle innerhalb des Verlagsprojekts AUTONOMIE & CHAOS veröffentlichten Arbeiten wollen in ihrer je eigenen Weise hierzu beitragen. Themen und Blickwinkel werden in "normalerweise" ignorierte, unterdrückte oder verdrängte Beziehungen zueinander gestellt. Weiße Flecke auf der Landkarte von Erfahrung & Erkenntnis könnten auf diese Weise gefunden und erkundet werden.

*Zur Erinnerung an Rainer Werner Fassbinder.  
Für Petra Bern*

Mondrian Graf v. Lüttichau





## Literaturhinweise

**Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden** (Frankfurt/M.: Suhrkamp) – Die heutige Referenzausgabe. Sehr hilfreich zum Auffinden und Verifizieren von "Stellen" ist eine digitale Ausgabe dieser GS, erschienen bei Directmedia Publishing Berlin 2003 und leider nur noch antiquarisch erhältlich. Daneben werden, ebenfalls im Suhrkamp Verlag, Adornos Nachgelassene Schriften publiziert (darunter etliche Vorlesungen). Vorlesungen erschienen auch als Raubdrucke. Originalausgaben in den Reihen edition suhrkamp (es), suhrkamp taschenbuch wissenschaft (stw) und Bibliothek Suhrkamp sind preiswert bei online-Antiquariaten erhältlich. Einige Vorträge Adornos stehen bei youtube und <http://ubu.com/sound/adorno.html>.

**Theodor W. Adorno: "Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse" – Ein philosophisches Lesebuch** (Hrsg. von Rolf Tiedemann; Frankfurt/M. 1997)

Ders.: Offener Brief an Max Horkheimer (in: ZEIT 07/1965; GS 20.1, S. 155–163)

Günter Altner: Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik (Darmstadt 1991)

Asaf Angermann: Dialogische Theologie und negative Dialektik: Buber, Adorno und Goldschmidts Dialogik (Arbeitstagung Alterität und Differenz im Denken Hermann Levin Goldschmidts; Lichtenberg-Kolleg der Universität Göttingen 20.–21. April 2012)  
<http://www.dialogik.org/veranstaltungen>

Heinz Ludwig Arnold (Hrsg.): Theodor W. Adorno (Sonderband text+kritik; München 1977)

**Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte** (Werke und Nachlass – Kritische Gesamtausgabe, Bd. 19; Berlin 2010)

Ders.: Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik (Werke und Nachlass – Kritische Gesamtausgabe, Bd. 8; Frankfurt/M. 2008)

**Gerhard Bolte (Hrsg.): Unkritische Theorie. Gegen Habermas** (Lüneburg 1989)

**Michael Brink: Revolutio humana** (Heidelberg 1947; Neuausgabe Berlin 2013: A+C)

**Bazon Brock: Das Veraltete der traditionellen Ästhetik – der neuen nicht?** Theodor W. Adornos Kampf gegen Oberpriester und Oberkellner eines Wissenschaftsideals (in: KUNSTFORUM INTERNATIONAL 100/1989; S. 236–241)

Peter Brückner: Die Mescalero-Affäre. Ein Lehrstück für Aufklärung und politische Kultur (Bremen 2002)

Stefanie Christmann / Dieter S. Lutz: Die Zerstörung der Vernunft in Zeiten des Krieges. Zum Demokratieverlust nach 1989 (Berlin 2000)

**Detlev Claussen: Nach Auschwitz** (in: Dan Diner [Hrsg.]: Zivilisationsbruch; Frankfurt/M. 1988, S. 54–68)

**Ders.: Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie** (Frankfurt/M. 2003)

Ders.: Fernsehgespräch über Adorno (Sternstunden der Philosophie; 3sat 18.10.2010; auch bei youtube)

Ders.: Im Zeitalter globaler Gleichzeitigkeit. Kritische Theorie der Gegenwart (in: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft; 2013)

Guy Debord: Die Gesellschaft des Spektakels (Berlin 1996)

Alex Demirović: Der Nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule (Frankfurt/M. 1999)

Eugen Diesel: Zivilisatorischer Firtlefan. Verdinglichung mit Perspektiven 1926 & 1947 (Leipzig/Berlin 2011: A+C)

Dan Diner (Hrsg.): Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz (Frankfurt/M. 1988)

Anita Eckstaedt: Nationalsozialismus in der "zweiten Generation". Psychoanalyse von Hörigkeitsverhältnissen (Frankfurt/M. 1989)

Christine Eichel: Vom Ermatten der Avantgarde zur Vernetzung der Künste. Perspektiven einer interdisziplinären Ästhetik im Spätwerk Theodor W. Adornos (Frankfurt/M. 1993)

Frankfurter Adorno Blätter I – VIII (Im Auftrag des Theodor W. Adorno Archivs hrsg. von Rolf Tiedemann; München 1992–2003)

**Josef Früchtl / Maria Calloni (Hrsg.): Geist gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno** (Frankfurt/M. 1991)

**Norbert Frýd: Kartei der Lebenden** (Berlin/DDR 1959; Neuauflage Berlin 2015: A+C)

Ansgar Gerstner: Das Buch Laozi (Saarbrücken 2008)

Arno Gruen: Der Wahnsinn der Normalität (München 1987)

**Frithjof Hager / Hermann Pfütze (Hrsg.): Das unerhört Moderne, Berliner Adorno-Tagung Berlin 1989** (Lüneburg 1990)

**David Harvey: Siebzehn Widersprüche und das Ende des Kapitalismus** (Berlin 2015)

Dag Hammarskjöld: Zeichen am Weg (München/Zürich 1965)

**Max Horkheimer: Gesammelte Schriften Band 6: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949-1969** (Frankfurt/M. 1991)

Ders.: Gesammelte Schriften Band 12: Nachgelassene Schriften 1931 bis 1949 (Frankfurt/M. 1985) [enthält u.a. Diskussionsprotokolle, Konzepte, Entwürfe jener Zeit aus dem IfS]

Ders.: Gesammelte Schriften Band 5: Dialektik der Aufklärung (zusammen mit Theodor W. Adorno) (Frankfurt/M. 1987) [Im Gegensatz zu den unkommentierten Ausgaben in Adornos GS 3 bzw. der früheren Taschenbuchausgabe bei S. Fischer sind in dieser Ausgabe sämtliche Änderungen gegenüber der Erstausgabe von 1944 und 1947 vermerkt; zeitgeschichtliche Anspielungen und ungebräuchliche Begriffe sind vom Herausgeber kommentiert.]

Ders.: Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter (München 1974) (Mit einem Nachwort von Alfred Schmidt: Frühe Dokumente der Kritischen Theorie)

Hans Imhoff: Übergang zur Wirklichkeit (Frankfurt/M. 1977)

Ders.: Logik des Plans. Erster Band (Frankfurt/M. 1978)

Ders.: Mnemosyne. Satiren (Frankfurt/M. 1983)

Ders.: Untersuchung über das Verhältnis der Gegenwartsmoderne zum Schönen (Frankfurt/M. 1985)

**Lorenz Jäger: Adorno. Eine politische Biographie** (München 2003)

Fredric Jameson: Spätmarxismus. Adorno oder Die Beharrlichkeit der Dialektik (Hamburg 1991)

Ute Kätzel: Die 68erinnen (Berlin 2002)

**Hans Kilian: Das enteignete Bewußtsein** (Neuwied und Berlin 1971)

Fritz Kortner / Josef v. Baky: Der Ruf (Film, Westdeutschland 1948)

Hans-Jürgen Krahl: Konstitution und Klassenkampf (Frankfurt/M. 1971, <sup>5</sup>2008)

**Ders.: Der politische Widerspruch der Kritischen Theorie Adornos** (Frankfurter Rundschau 13. 8. 1969; Wiederabdruck in Krahl: Konstitution und Klassenkampf; Frankfurt/M. <sup>5</sup>2008, S. 291-94)

**Wolfgang Kraushaar (Hrsg.): Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946-1995**, Band 1-3 (Hamburg 1998)

**Ronald D. Laing: Das geteilte Selbst** (Köln 1972/1994)

**Burkhardt Lindner: Herrschaft als Trauma. Adornos Gesellschaftstheorie zwischen Marx und Benjamin** (in: H. L. Arnold [Hrsg.]: Sonderband text+kritik Theodor W. Adorno, 1977)

Leo Löwenthal: Mitmachen wollte ich nie (Frankfurt/M. 1980)

**Hans-Martin Lohmann: Frankfurter Kreuz – Frankfurter Crux. Zur Freud-Rezeption der frühen Kritischen Theorie** (in: Luzifer-Amor 3; Tübingen 1989, S.93-107)

Mondrian Graf v. Lüttichau: Pfade nach Utopia. Berliner Tagebücher 1986-92 (Leipzig 2010: A+C)

Paul W. Massing: Vorgeschichte des politischen Antisemitismus (Im Auftrag des Instituts für Sozialforschung hrsg.von Theodor W. Adorno und Walter Dirks; Frankfurt/M. 1959)

**Ulrike Marie Meinhof: Die Würde des Menschen ist antastbar. Aufsätze und Polemiken** (Berlin 1980)

**Stefan Müller-Doohm: Die Soziologie Theodor W. Adornos. Eine Einführung** (Frankfurt/M. 2000)

**Ders. (Hrsg.): Adorno-Portraits. Erinnerungen von Zeitgenossen** (Frankfurt/M. 2007)

Oskar Negt: Adorno als Lehrer (Frankfurter Rundschau 11. 9. 1978; auch in Negt: Unbotmäßige Zeitgenossen; Frankfurt/M. 1994, S.38-40)

**Oskar Negt / Alexander Kluge: Maßverhältnisse des Politischen** (Frankfurt/M. 1992)

Kurt Oppens et al.: Über Theodor W. Adorno (Frankfurt/M. 1968)

Osho (Bhagwan Shree Rajneesh): The Inward Revolution (Bombay 1973) (Esoterische Revolution; München 1979)

Ders.: Tantra – the Supreme Understanding (Poona 1975) (Tantra, die höchste Einsicht; Stuttgart 1980)

**Hermann Pfütze: Von Adorno zu Beuys** (in: KUNSTFORUM INTERNATIONAL 10/1989: Kunst und Philosophie, S. 243–252)

Manfred Pohlen / Margarethe Bautz-Holzher: Eine andere Aufklärung. Das Freudsche Subjekt in der Analyse (Frankfurt/M. 1991/2001)

Friedrich Pollock: Gruppenexperiment (Frankfurter Beiträge zur Soziologie, hrsg. von Theodor W. Adorno und Walter Dirks, Band 2; Frankfurt/M. 1955)

**Meinhard Prill / Kurt Schneider: Adorno** (Film: SWR/ARTE 2003) (*Teil 1 – Der Bürger als Revolutionär, Teil 2 – Wer denkt, ist nicht wütend*)

**Dieter Prokop: Mit Adorno gegen Adorno. Negative Dialektik der Kulturindustrie** (Hamburg 2003)

Martin Puder: Jürgen Habermas – Protestbewegung und Hochschulreform (NDH 123, 1969)

Ders.: Hegels Gottesbegriffe (NDH 124, 1969) (auch in: Gerd Klaus Kaltenbrunner [Hrsg.]: Hegel und die Folgen, Freiburg i.Br. 1970)

**Ders.: Ein Weiser in unserer Zeit** (in: Tagesspiegel Berlin 19.2.1970) (*hier enthalten*)

Ders.: Jürgen Habermas – Erkenntnis und Interesse (NDH 125, 1970) (*hier enthalten*)

**Ders.: Zur Ästhetischen Theorie Adornos** (NR 82, 1971) (*hier enthalten*)

**Ders.: Die Frankfurter Schule und die Neue Linke** (NDH 129, 1971) (*hier enthalten*)

Ders.: Der böse Blick des Michel Foucault (NR 83/1972)

Ders.: Zur Aktualität Walter Benjamins? (NDH 136, 1972) (*hier enthalten*)

Ders.: Kant und die Französische Revolution (NDH 138, 1973)

Ders.: Kant – Stringenz und Ausdruck (Freiburg 1974)

Ders.: Anarchismus heute (in: Unter dem Pflaster liegt der Strand 1; Berlin 1974)

**Ders.: Adornos Philosophie und die gegenwärtige Erfahrung** (NDH 149; 1976) (*hier enthalten*)

Ders.: Marx und Engels als konservative Denker (in: Gerd Klaus Kaltenbrunner [Hrsg.]: Rekonstruktion des Konservatismus; Freiburg i. Br. 1972) (auch in: Unter dem Pflaster liegt der Strand 3, Berlin 1976)

Ders.: Platons Abkehr von der Dialektik – Zur Interpretation der zweiten Hypothese des "Parmenides" (in: Friedrich Wilhelm Korff [Hrsg.]: Redliches Denken. Festschrift für Gerd-Günther Grau; Stuttgart 1981)

**Ders.: Adorno als Sprachphilosoph** (in: Norbert W. Bolz/ Wolfgang Hübener [Hrsg.]: Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes; Würzburg 1983) (*hier enthalten in der 2. Aufl.*)

Ders.: Bericht von der Frankfurter Adorno-Konferenz am 9. und 10.9.1983 (in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie [AZP] 3, 1983) (*hier enthalten*)

Ders.: Die Erfahrung des Auratischen. Zu einer subtilen Benjamin-Interpretation (Zu Marleen Stoessel: Aura; 1983) (in: Neue Zürcher Zeitung, 1983) (*hier enthalten in der 3. Auflage*)

**Ders.: Wirkung und Erfolg der Kritischen Theorie** (Vorlesung Hannover WS 1984/85; Erstveröffentlichung in Ders.: Adorno Horkheimer Benjamin, Berlin <sup>3</sup>2016) (*hier enthalten in der 3. Auflage*)

Ders.: Verfall einer traditionsreichen Form. Zur gegenwärtigen Lage des geisteswissenschaftlichen Essays (in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 2.10.1985, Seite 35)

Ders.: Philosophie als Autobiographie. Zur Form der Rousseauschen "Bekenntnisse" (in: NDH 190, 1986)

**Ders.: Nichtidentität** (Vortrag am 15.2.1989; erstveröffentlicht in Ders.: Adorno Horkheimer Benjamin, Berlin <sup>3</sup>2016) (*hier enthalten in der 3. Auflage*)

Ders.: Der werdende Marx (in: sans phrase 8/2016) [Rezension zu Roman Rosdolsky: Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen Kapital (1968)]

Claudia Rademacher: Versöhnung oder Verständigung? Kritik der Habermasschen Adorno-Revision (Lüneburg 1993)

Ramana Maharshi: Sei, was du bist! (Bern/München/Wien 1990)

Willem van Reijen (Hrsg.): Adorno zur Einführung (mit einem Beitrag von Hans-Martin Lohmann) (Hannover 1980)

**Willem van Reijen/Gunzelin Schmid Noerr: Vierzig Jahre Flaschenpost: Dialektik der Aufklärung 1947 bis 1987** (Frankfurt/M. 1987)

Lars Rensmann: Kritische Theorie über den Antisemitismus (Berlin/Hamburg 1998)

**Horst E. Richter: Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen** (Reinbek 1979/1986)

**Hartmut Scheible: Geschichte im Stillstand. Zur Ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos** (in: H. L. Arnold [Hrsg.]: Sonderband text+kritik Theodor W. Adorno)

Ders.: Wahrheit und Subjekt. Ästhetik im bürgerlichen Zeitalter (Bern 1984/Reinbek 1988)

Ders.: Theodor W. Adorno mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Reinbek 1989)

**Ders.: "Dem Wahren Schönen Guten" – Adornos Anfänge im Kontext** (in: Idee – Gestalt – Geschichte. Festschrift Klaus von See; Odensee 1988)

Gunzelin Schmid Noerr: Gesten aus Begriffen. Konstellationen der Kritischen Theorie (Frankfurt/M. 1997)

Alfred Schmidt: Adorno – ein Philosoph des realen Humanismus (Neue Rundschau 4/1969; auch in ders.: Kritische Theorie, Humanismus, Aufklärung [Stuttgart 1981, S. 27–55])

**Wilfried F. Schoeller (Hrsg.): Die neue Linke nach Adorno** (München 1969)

Markus Schroer: Das Individuum der Gesellschaft (Frankfurt/M. 2001)

**Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.): Theodor W. Adorno zum Gedächtnis** (Frankfurt/M. 1971)

**Ders.: Adorno zur Einführung** (Hamburg 1996)

Ders.: Unreglementierte Erfahrung oder Konsenszwang (Interview in Zeitschrift für kritische Theorie 6/1998, S.101–114)

**Martin Seel: Adornos Philosophie der Kontemplation** (Frankfurt/M. 2004)

Soziologische Exkurse: Nach Vorträgen und Diskussionen (Im Auftrag des Instituts für Sozialforschung hrsg. von Theodor W. Adorno und Walter Dirks; Frankfurt/M. 1956)

Günter Steffens: Die Annäherung an das Glück (Köln 1976)

Heinz Steinert: Die Entdeckung der Kulturindustrie (Wien 1992)

Ders.: Adorno in Wien (Wien 1989)

Annegret Stopczyk: Sophias Leib – Entfesselung der Weisheit (Heidelberg 1998)

Karin Struck: Klassenliebe (Frankfurt/M. 1973)

Dies.: Lieben (Frankfurt/M. 1977)

Thich Nhat Hanh: Die fünf Pfeiler der Weisheit (Bern/München 1996)

Cecil Taylor / Christopher Felver: All the Notes (Film, 2004)

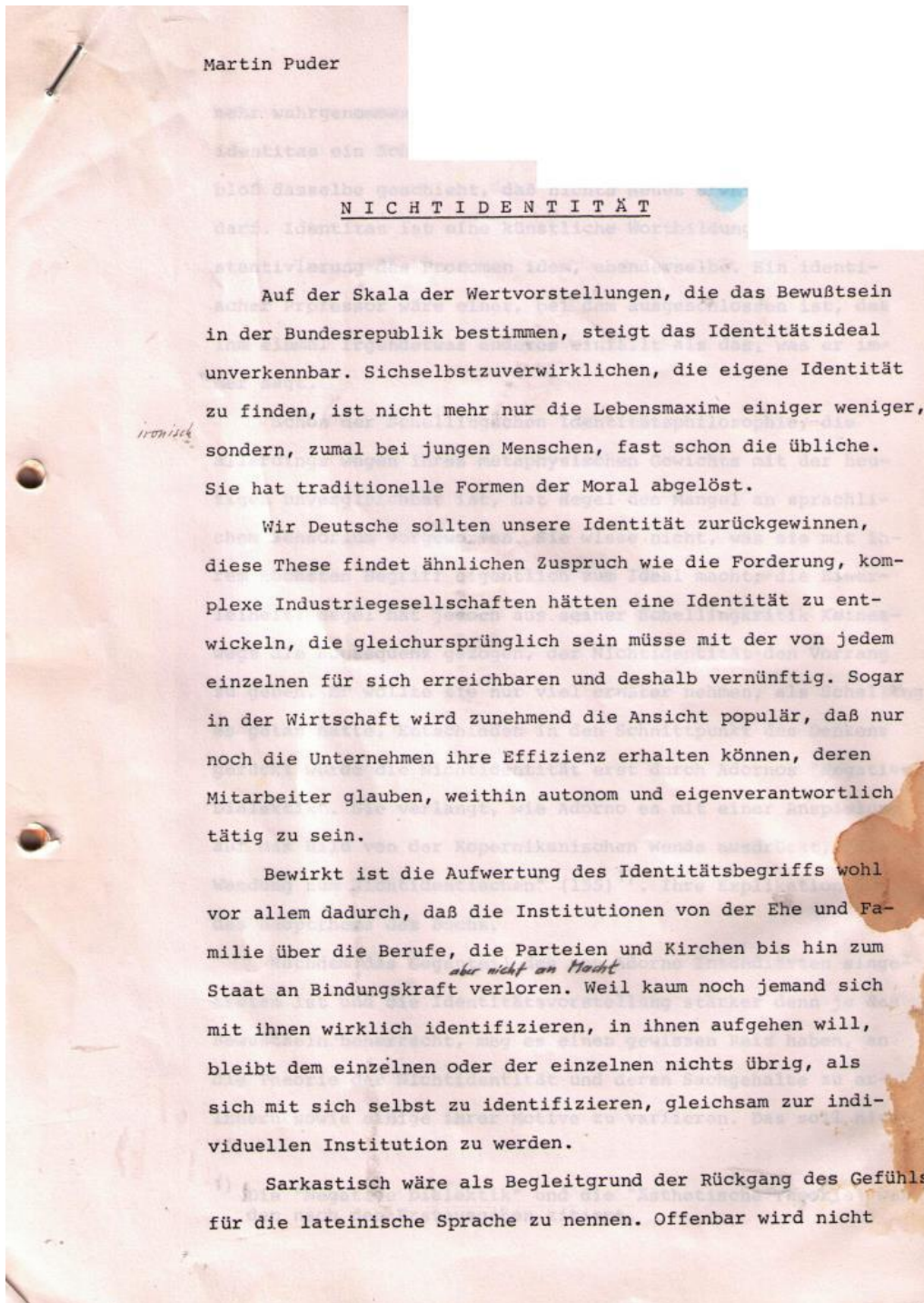
**Rolf Wiggershaus: Wittgenstein und Adorno. Zwei Spielarten modernen Philosophierens** (Göttingen 2000)

Christa Wolf: Lesen und Schreiben. Aufsätze und Betrachtungen (Berlin/Weimar 1971)

**Zeitschrift für kritische Theorie** (erscheint ab 1995: zu Klampen Verlag Lüneburg)  
[<http://www2.leuphana.de/zkt/>]

## Anhang: Faksimiles

## NICHTIDENTITÄT, Blatt [1]





## VORLESUNG , Blatt [33a]

## DER GROSSE ZAMPANO DEN DEUTSCHEN WISSENSCHAFT KOMMT !

Theodor W. Adorno kommt nach Berlin und spricht über ästhetische Probleme. Wo? An der Freien Universität, wo der totale Klassenkampf - also auch zwischen Autoritäten und Studenten stattfindet. Warum kommt er? Er, der große Durchschauer dieser Gesellschaft wird auftreten um sein Durchschauen feilzubieten - wird druckreife Sätze auskotzen, und alle, alle werden ihm lauschen - dem Teddy -, so glaubt er.

Er wird über die Iphigenie - von Goethe glaube ich - zu uns sprechen, wird unsere Rationalität für diese in Anspruch nehmen wollen. Doch da ist er ein bißchen zu spät dran. Denn wir lauschen nur noch den Worten des großen Vorsitzenden Mac, den Parolen der Revolution. Und wir machen die Revolution in allen Bereichen der Gesellschaft. Er, der große Zampano, aber wird sich ausgeben als einer der unsrigen, wird voll abwägende Vernunft fordern für das Ethos der Wissenschaft; für die Wissenschaft, die sich weigert, da impotent, für Fritz Teufel ein Gutachten zu schreiben, die sich weigert zu Vietnam, zum 2. Juni nur ein Wort zu verlieren. Er will uns ein ästhetisches Bomben ins Maul schießen, damit wir ja nicht der Kommune auf den Leim gehen.

Was soll uns der alte Adorno und seine Theorie, die uns antwortet, weil sie nichts sagt, wie wir diese Scheiss-Uni am besten anzünden und einige Amerikahäuser dazu - für jeden Terrorangriff auf Vietnam eines. Weil er keine 1000 Mark für den Vietcong stiftet - das wären ein Hubschrauber + 18 tote GI's + 10 mit ohne Füßen.

Da er nicht begreift, dass jeder tote GI für uns bedeutet, dass die repressive Gesellschaft, die er so schön beschreibt, in Frage gestellt wird. Das aber will er nicht, vielleicht schreibt er dafür in der BZ bald ne Artikelserie über die deutsch-amerikanische Freundschaft und über die Dankbarkeit gegenüber den USA. Schliesslich haben wir ja die Uni den Amis zu verdanken.

So partizipiert ein jeder - so gut er kann - an dieser Gesellschaft und bestätigt sie. Der Theorie wird Narrenfreiheit gewährt, weiss man doch um ihre Harmlosigkeit. Die Gesellschaft und der Adorno verstehen sich ganz gut: horrende Honorare: der eine verzichtet auf Brandstiftung - der andere braucht die Theorie nicht einmal einzusperrern.

Und wir, was machen wir mit dem feisten Teddy? Er soll alleine quatschen vor leerem Saal, soll sich zu Tode adornieren. So meint er's ja wohl. Also: Adorno findet nicht statt; aber die Revolution.

Seine Worte mögen ihm im Maul verfaulen. ( Chinesisches Sprichwort über die Sowjet-Revisionisten)

PS: Vielleicht erlebt ihr heute noch ein wirklich ästhetisches Spektakulum.

Kommune II

## VORLESUNG, Blatt [33b]

Herr Professor Adorno, dieses unentbehrliche Requisite kul-  
 tureller Veranstaltungen, das auf Festspielen, bei Dritten Pro-  
 grammen, Akademien etc. kritische Ohnraucht verbreitet, will  
 heute abend auch uns zu einer feierlichen Stunde verhelfen.  
 Ehe wir aber in den Gestus erstarrter Nachdenklichkeit verfal-  
 len, der diesem Schauspiel angemessen ist, sollten wir uns ein-  
 ner andern Schauspiels erinnern, in dem Prof. Adorno ebenfalls  
 einen kleinen Part übernommen hat. Der Brandstiftungsprozess  
 gegen Fritz Teufel, Dokument des Irrationalismus der losge-  
 lassenen Justiz, kann nur mit einem Sieg der Studenten enden,  
 wenn durch ein Netz sich ergänzender Gutachten dem Gericht je-  
 der auch nur scheinbar vernünftige Argumentation unmöglich ge-  
 macht wird. Herr Prof. Adorno war für ein solches Gutachten  
 prädestiniert, hausierte er doch mit Begriffen wie "Warenstruk-  
 tur der Gesellschaft", "Verdinglichung", "Kulturindustrie",  
 seinem Repertoire, mit dem er seinem Auditorium gehörte Ver-  
 zweiflung suggeriert. Aber die Bitten von Kollegen und Schü-  
 lern blieben fruchtlos, der Prof. Adorno liess sich nicht her-  
 bei, das Flugblatt der Kommune als satirischen Ausdruck einer  
 Verzweiflung zu deuten. Er lehnte ab. Diese Haltung ist wahr-  
 haft klassizistisch in ihrer Bescheidenheit, denn Spässe wie  
 die von der Kommune angeregten haben die Adornoschen Unveränder-  
 barkeits-Theoreme zur Voraussetzung.

Herr Prof. Adorno ist jederzeit bereit, der Gesellschaft der  
 Bundesrepublik einen latenten Hang zur Unmenschlichkeit zu be-  
 zeugen. Konfrontiert mit der Unmenschlichkeit, die in der ab-  
 strusen Anklage gegen Teufel steckt, hört er es ab, sich zu  
 äussern. Er leidet lieber still an den Widersprüchen, die er  
zuvor konstruiert hat und für die es bekanntlich keine Lösung  
gibt. Kommilitonen! Wir wollen mit Prof. Adorno über seine Wei-  
 gerung sprechen.

Sollte sich Prof. Adorno weigern, mit uns zu diskutieren, so  
 verlassen wir den Saal und überlassen Prof. Adorno einer ein-  
 samen Ekstase an seinem Text!

*Deutsche.*

SDS SDS SDS SDS SDS SDS SDS SDS SDS SDS SDS SDS SDS SDS SDS SDS

## VORLESUNG, Blatt [47]

- 47 -

Studenten erschienen, unter ihnen Benjamin. Da hätte Lewy gesagt: 'So jetzt sind wir die Plebejer los und können anfangen', und es wären dann sehr interessante Stunden bei ihm gewesen." (33) Ein derartiges Vergraulen von unwürdigen Interessenten gefiel also dem jungen Benjamin, und das prägte seinen Stil. Das Buch, aus dem ich eben zitiert habe, nämlich Gershom Scholems Erinnerungen an Benjamin, ist als Band 467 der Bibliothek Suhrkamp erschienen, und man kann wohl sagen, daß es die beste Einführung ist für jemanden, der etwas über die Lebensumstände Benjamins erfahren will. Scholem ging dann in den zwanziger Jahren nach dem damaligen Palästina, dem heutigen Israel, und beschäftigte sich vor allem mit der Geschichte der jüdischen Mystik und Religionsphilosophie, blieb aber in ständigem brieflichen Kontakt mit Benjamin und hat ihn auch noch auf Europareisen mehrfach getroffen. Es gibt außerdem eine Biographie Benjamins mit wissenschaftlichem Anspruch von Werner Fuld, die 1979 im Hanserverlag erschienen ist. Dieses Buch halte ich für weniger empfehlenswert. Denn Fuld ist Germanist; was natürlich nicht von vornherein eine Dequalifizierung bedeutet, was aber in diesem Fall doch zur Folge hatte, daß die spezifisch philosophischen Dimensionen des Benjaminschen Werkes verschwimmen. Aber durch die Erzählung einzelner Lebensfakten, die Scholem nicht bekannt waren oder die er nicht erwähnt, ist auch das Buch von Fuld interessant.

Ausgangspunkt dieser beiläufigen bibliographischen Bemerkung war der Hinweis auf die Neigung des jungen Benjamin zum Elitären, Esoterischen, ja beinahe zum Arroganten. Adorno, der Benjamin 1923 kennenlernte, hat diesen Zug auch noch an

V\* Scholem und Benjamin kannten sich seit ihrer Studienzeit.

459

## VORLESUNG, Blatt [51]

- 51 -

kennenzulernen. Und der junge Benjamin hat ganz direkt den Hauptgesichtspunkt seines Vaters und jedes guten Antiquitätenhändlers übernommen, nämlich den, daß immer die wichtigste Frage ist: echt oder unecht. Ende 1916 schreibt er an seinen Jugendfreund Herbert Belmore: "Die Kritik der geistigen Dinge ist die Unterscheidung des Echten vom Unechten... Gerade die großen Kritiker sahen so erstaunlich das Echte: Cervantes. (...) Man mißbraucht den Begriff: Lessing war kein Kritiker." (132) Wie nachhaltig die ihm von seinem Vater an-erzogene Tendenz, das Echte zur Schlüsselkategorie zu machen, Benjamin geprägt hat, zeigt am deutlichsten seine späte Arbeit "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", die die meisten von Ihnen wohl schon in der Schule kennengelernt haben. Deren Grundgedanke ist ja der, daß die Kategorie der Echtheit im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit von Kunstwerken ihren Schlüsselcharakter verlieren muß und daß damit der Kunst überhaupt die Substanz entzogen wird. Ich möchte dazu eine Stelle zitieren: "Das Hier und Jetzt des Originals macht den Begriff seiner Echtheit aus. Analysen chemischer Art an der Patina einer Bronze können der Feststellung ihrer Echtheit förderlich sein; entsprechend kann der Nachweis, daß eine bestimmte Handschrift des Mittelalters aus einem Archiv des fünfzehnten Jahrhunderts <sup>ts</sup> stammt, der Feststellung ihrer Echtheit förderlich sein. Der gesamte Bereich der Echtheit entzieht sich der technischen - und natürlich nicht nur der technischen - Reproduzierbarkeit. Während das Echte aber der manuellen Reproduktion gegenüber, die von ihm im Regelfalle als Fäl-

Bemerkung: Lessing interessiert sich nicht für das Echte. Röm-  
parabel.

460

## VORLESUNG [74]

- 74 -

im weiteren Fortgang seines Programms nach der Kritik an der Subjekt-Objekt-Fixiertheit Kants und an seiner nicht genügend scharfen Trennung der reinen transzendentalen Sphäre vom empirischen Bewußtsein, gerade ein Element aus dessen Werk übernehmen will, das für die meisten Kantinterpreten unwesentlich ist, die Architektonik, wie sie sich in jenem Dreierschema manifestiert, das die Hauptwerke Kants bilden, die Kritik der reinen Vernunft, die Kritik der praktischen Vernunft und die Kritik der Urteilskraft. Die Abfolge von 1. Erkenntnistheorie, 2. Moralphilosophie und 3. Kunst- und Naturphilosophie sieht Benjamin als die einzige sachlich angemessene an. Ich zitiere: "die Trichotomie" - Trichotomie ist das griechische Wort für Dreistämmigkeit - "des Kantischen Systems gehört zu den großen Hauptstücken jener Typik, die zu erhalten ist und sie vor allem muß erhalten werden." (165) Die Grundabsicht Benjamins dabei ist die, ein Kontinuum der Erfahrungen zu erlangen, das von der Religion bis zur Naturwissenschaft alle Erkenntnis umfaßt. Das könnte an die Systemanstrengung der nachkantischen Idealisten erinnern, insbesondere an die Hegels. Aber ihnen wirft Benjamin vor, daß sie den Ernst, mit dem Kant die Erkenntnistheorie zum fundierenden Teil allen Denkens machte, aufgegeben haben. Benjamin stellt dann noch recht komplizierte Erwägungen über die kategorialen Zuordnungen der Wissensgebiete an, auf die ich indessen nicht eingehen möchte, zumal er die Idee des trichotomischen Systems später nicht weiterverfolgte. Nach einer Mitteilung von Schobem hat Benjamin ungefähr im Jahr 1923 das Vorhaben aufgegeben, ein systematisches Philosophieren zu werden, und beschlossen, sich ganz auf das Zäuten, auslegende Philosophie zu konzentrieren.

461

